ÅBO AKADEMIS FÖRLAG — ÅBO ACADEMY PRESS

Makarios-Symposium über das Gebet

herausgegeben von

JOUKO MARTIKAINEN
und
HANS-OLOF KVIST

MAKARIOS-SYMPOSIUM ÜBER DAS GEBET

MAKARIOS-SYMPOSIUM ÜBER DAS GEBET

Vorträge
der dritten Finnisch-deutschen Theologentagung
in Amelungsborn 1986

Herausgegeben von

Jouko Martikainen und Hans-Olof Kvist

ÅBO 1989

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG — ÅBO ACADEMY PRESS

CIP Cataloguing in Publication

Makarios-Symposium über das Gebet. Amelungsborn 1986

Makarios-Symposium über das Gebet : Vorträge der dritten Finnisch-deutschen Theologentagung in Amelungsborn 1986 / hrsg. von Jouko Martikainen und Hans-Olof Kvist. — Åbo : Åbo Akademis förlag, 1989.
Festskrift till Werner Strothmann.
ISBN 951-9498-48-6
UDK 061.3:217=00

ISBN 951-9498-48-6

Åbo Akademis kopieringscentral
Åbo 1989

Werner Strothmann

VIRO ILLUSTRISSIMO HUMANISSIMO DOCTISSIMO

MAGISTRO

OCTOGESIMUM ANNUM AGENTI

SEMPERQUE UNIVERSITATI LITTERISQUE

QUI

HISTORIAM SACRAE SCRIPTURAE

ET

RELIGIONIS CHRISTIANORUM ORIENTALIUM

ILLUMINAVIT

VITAM LUCEM PACEM

GRATULANTES PRECANTUR

DISCIPULI

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

Makarios und seine Umwelt

Jukka Thurén, Die biblische Grundlage der makarianischen Gebetsparänese 9

Udo Schulze, Makarios/Symeon als Lehrer des Gebetes 29

Otmar Hesse, Das Gebet bei Markus Eremita, dem Gegner der Beter (Messalianer) und Gebetslehrer 36

Jouko Martikainen, Timoteus I. und der Messalianismus 47

Hannu T. Kamppuri, Herz oder Sinn? Das primäre Organ des Gebets bei Gregorios Palamas (1296-1359) 61

Martin Tamcke, Heiligung und Heiliger Geist beim Katholikos Patriarchen Sabriso I. 71

Luther und die Reformationszeit

Hans-Walter Krumwiede, Luthers und Bonhoeffers Gebet für die Juden 79

Hans-Olof Kvist, Das evangelisch-lutherische Gebet. Entwurf einer Gebetstheologie 104

Pietismus und Neuzeit

Christian Braw,	Das Gebet bei Johann Arndt	132
Pentti Laasonen,	Chiliastische Strömungen aus dem Baltikum nach Skandinavien im 17. Jahrhundert	158
Inge Mager,	Beichte und Abendmahl nach lutherischen Beicht- und Kommunionbüchern aus vier Jahrhunderten	169
Leif Erikson,	Das finnische Makariosprojekt	186
Juha Pihkala,	Das Gebet bei den Loci von Johann Gerhard	192
Paavo Rissanen,	The Prayer of Being in the Cloud of Unknowing	229
Anssi Simojoki,	Die Gebetspraxis der westfinnischen Beterbewegung	238
Martin Tamcke,	Armin T. Wegner und das Gebet bei Lev N. Tolstoi	250
Indices		269

VORWORT

Aus wissenschaftlichen Kontakten ist vor etwa zehn Jahren um die Göttinger Makarios-Forschung ein Arbeitskreis finnischer und deutscher Theologen entstanden, der bis jetzt drei Tagungen organisiert hat. Die erste wurde im Jahre 1980 in Goslar, die zweite in Karis (Finnland) im Jahre 1984 abgehalten. Ausgehend von dem Buch von Hermann Dörries "Die Theologie des Makarios/Symeon" (Göttingen 1978) wurden auf den beiden vorhergehenden Tagungen das Böse und der Heilige Geist behandelt. Auf dem 3. Symposium in Amelungsborn 1986 wurde zunächst das Gebet im Corpus Makarianum behandelt und danach die Wirkungsgeschichte im weitesten Sinne untersucht.

Wir freuen uns, nun den Bericht vom 3. Symposium vorlegen zu können. Der Bericht des 1. Symposiums in Goslar erschien 1983 (Makarios-Symposium über das Böse, Voträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980, Herausgegeben von Werner Strothmann, Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe Syriaca, Bd. 24, 369 S. 1983, Otto Harrassowitz, Wiesbaden); der Bericht des 2. Symposiums erscheint gleichseitig mit diesem Bericht in Turku (Das Makarios-Symposium über den Heiligen Geist. Die 2. finnisch-deutsche Theologentagung in Karis 28. - 30.9.1984, Hrsg. von Fredric Cleve und Esko Ryökäs in: Åbo Akademis förlag - Åbo Academy Press, Åbo 1989).

An dieser Stelle ist es unsere angenehme Pflicht, den Herren Proff. Krumwiede und Strothmann, Göttingen, herzlich dafür zu danken, daß sie den Herausgebern mit Rat und Tat halfen, die unerwartet schwere Finanzierungsfrage bis zum guten Ende durchzukämpfen.

Wir danken ferner: Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland dafür, daß sie durch großzügige Druckkostenzuschüsse die Herausgabe des Berichts möglich gemacht haben.

Wir danken ebenso Herrn cand.theol. Jobst Reller und Herrn stud.theol. Matthias Quaschning für Hilfe bei Übersetzung und Korrektur und Herrn stud. theol. Roald Zellweger für die mühevolle Kleinarbeit bei der Erstellung der Register.

Göttingen/Turku 2. Advent 1988

Die Herausgeber

Jukka Thurén (Turku)

DIE BIBLISCHE GRUNDLAGE DER MAKARIANISCHEN GEBETSPARÄNESE

Vorwort

Makarios/Symeon ist eine Autorität unter den Betern (*m^{e}sall^{e}jānē*, εὐχῖται) gewesen; für ihn selbst ist aber die Bibel die einzige Autorität, auf die er sich beruft.[1] Wenn man die Grundlage seiner Theologie untersuchen will, kann man somit an der biblischen Begründung der Gebetsparänese nicht vorbeigehen. H. Dörries hat darum im ausführlichen zweiten Kapitel ("Das Gebet, S 125-197) auch dieser Seite der "Theologie des Makarios/Symeon" Aufmerksamkeit gewidmet. In diesem Vortrag, in dem die biblische Begründung des Gebets das zentrale Forschungsobjekt ist, setze ich die genannte Darstellung von Dörries als bekannt voraus und konzentriere mich auf Fragen und Bibelstellen, die von Dörries nicht genug beachtet werden konnten.[2] Auch ich muß immer noch "textimmanent" arbeiten; die Eruierung etwaiger Auslegungstraditionen ist eine spätere Aufgabe. Auch das Material ist unvollständig: nur die Ausgaben von C (1961), H (1964) und B (1973, also ohne den Großen Brief) habe ich durchgelesen.[3]

---

1. Ich gehe von den Ergebnissen unseres ersten Makarios-Symposiums aus: Makarios-Symposium über das Böse, hrsg. v. W. Strothmann, 1983, [GOS I 24] bes. mein Vortrag: Makarios-Symeon als Ausleger der Heiligen Schrift, S 72-84.
2. H. Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon, 1973. Dörries zeigt auch, wie Makarios das Gebet in einige Perikopen hineingelesen hat, die es ursprünglich nicht erwähnen z.B. Mt 25:31-46; Dörries S 127, vgl S. 157 über Lk 10:30ff.
3. Ungefähr 975 Druckseiten. Zwischen B und H habe ich in den unten zitierten parallelen Stellen keine

Einen Hinweis auf die den Mönchen schon bekannte Begründung des immerwährenden Gebets gibt der Anfang einer Rede, in der Makarios die Grundlagen seiner Mönchsgemeinschaft in der Form einer praeteritio aufzählt.[1] Zu diesen gehört anhaltendes Beten und Fasten "nach dem Gebot des Herrn [Lk 18:1] und der Ermahnung des Apostels [1 Thess 5:17]". Die lukanische Einleitung zur Parabel über die Witwe und die kurze - schon bei dem Apostel wohl zur "usuellen" Paränese gehörende- Aufforderung: "Betet unablässig" sind von den Mönchen schon gehört und befolgt worden. Trotzdem meint Makarios, daß die biblischen Gebote und Ermahnungen wiederholt und ihre Auslegung vertieft werden müssen. Er korrigiert Fehldeutungen und beantwortet Fragen, die erst während des geistlichen Kampfes erweckt worden sind.

Makarios beleuchtet das Verhältnis zwischen dem Evangelium und dem Apostel mit einem Gleichnis: "Das Evangelium sagte: aus Wolle soll ein Hemd verfertigt werden. Der Apostel lehrte aber, wie die Wolle gekrempelt und wie die Hemdstoffe gewebt und das Hemd fertig gemacht werden soll."[2]

Unsere Aufgabe ist somit, zuerst das *Gebot des Herrn,* dann die *Ermahnungen des Apostels* näher zu betrachten. Zum dritten werde ich die von Makarios genannten Vorbildern durchmustern. Zuletzt sehen wir genauer die Bibelstellen an, die von Makarios an einen Anfänger gerichtet werden, wie auch das Wort Jesu, das einen *vollkommenen Beter* kennzeichnet.

---

relevanten Unterschiede entdeckt.

1. B II 151: 11ff.
2. B I 183:5-7.

I *Das Gebot des Herrn*

a. Die zentralen Texte

Nach Makarios hat Jesus nicht gewollt, daß die Christen das Vaterunser täglich wiederholen. Die Predigt B 22 beginnt zwar mit einem Hinweis auf Lk 11:2-4; dort wird erzählt, wie "unser Herr Jesus Christus" seine Jünger zu beten lehrte. Das Zitat bricht jedoch nach den Worten "unsere Sünden" ab, und Makarios erklärt, das Gebet sei nur denen in den Mund gelegt, "die noch Vergebung ihrer Sünden suchen".[1] Obwohl Makarios - wie bekannt - auch die Sünde viel ernster nimmt, als viele andere altkirchliche Theologen, paßt diese Bitte und damit das ganze Vaterunser nicht richtig zusammen mit einer anderen vom Herrn selbst angedeuteten Bitte, der Bitte um den Heiligen Geist. Die lutherische Auslegung der drei ersten Bitten des Vaterunsers ist ihm nicht eingefallen!

In einem anderen Zusammenhang, in dem Makarios den Kampf mit dem Teufel beschreibt, zitiert er die zwei letzten Bitten (nach Mt) mit dem Zweck, daß sie auch von erfahrenen Mönchen gebetet werden sollen: auch sie brauchen ja Hilfe in ihrem geistlichen Kampf.[2] Später sehen wir, wie Eph 6 in einem ähnlichen Zusammenhang ausgelegt wird: wir sollen um Waffen beten.

---

1. B I 221:7ff. Dörries S 157-159. Ein dazu gehörendes Vorbild ist der verlorene Sohn, der seine Sünde dem Vater bekennt; es war kaum denkbar, daß er dann jeden Tag dieselben Worte wiederholte. Auch darin folgt Makarios dem Lk, daß Jesus das Vaterunser-Gebet den Anfängern gegeben hat; andere Worte zeigen, daß sie nicht (nur) dieses Gebet wiederholen, sondern z.B. um den Heiligen Geist bitten sollten. - Makarios zitiert den Wortlaut des Mt; in der fünften Bitte liest er ὀφειλήματα und deutet es mit ἐγκλήματα, 'Anklagen'.
2. H 200:24f, also nicht nur die letzte Bitte; gg. Dörries S 159 A 8.

Das bereits genannte, von den Mönchen seit jeher befolgte Gebot, unermüdlich zu beten, war Lk 18:1. Makarios hat jedoch nicht nur an die Parabel von der Witwe gedacht, sondern die Parabel wird zweimal, B II 121:21-28//H 44:425-236 und C 88:5ff, mit der Perikope Mt 7:7-11//Lk 11:9-13 verbunden, zu einer ausführlichen Begründung des Gebets.[1] Dörries hat das ganze Kapitel mit dem C-Text eingeleitet;[2] ich beginne mit dem literarisch selbständigen, traditionsgeschichtlich wohl "jüngeren" BH-Text:

"Er hat selbst gesagt: 'Wieviel mehr wird der himmlische Vater denen Recht schaffen, die zu ihm Tag und Nacht rufen.' Er sagt weiter: 'Ich sage euch: er wird ihnen Recht schaffen in Kürze.' Anderswo ermahnt er: 'Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird auch aufgetan. Denn wer da bittet, der empfängt; und wer da sucht, der findet; und wer da anklopft, dem wird aufgetan.' Und nach einer Erklärung (διεξελθων) fügt er hinzu: 'Wieviel mehr. wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist denen geben, die ihn bitten.' 'Wahrlich, ich sage euch: wenn er ihm auch nicht darum gibt, daß er sein Freund ist, so steht er jedoch wegen seines unverschämten Drängens auf und gibt ihm, soviel er bedarf.' - Er ermahnte uns also unverschämt, unaufhörlich und uermüdlich zu bitten..."

Lk dürfte die einzige Quelle sein. Der Abschnitt ist aus bekannten Worten zusammengestellt worden, ohne das Evangelium aufzuschlagen. Die Parabel von der Witwe kann vorausgesetzt werden. Die an und für sich auch zur Parabel von der Witwe passende Anwendung: "Wieviel mehr wird der himmlische Vater..." ist eine Zusammenstellung von Lk 11:13 (der irdische Vater) und 18:7. Nach Lk schafft Gott Recht "seinen Auserwählten"; Makarios hat die Schar der Beter nicht mit dieser Wendung begrenzen wollen. Diesmal ersetzt er die merkwürdigen

---

1. Die Unterschiede zwischen B und H sind gering. Meine Übersetzung geht von H aus.
2. Dörries S 125-128.

Worte "καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς" durch: "Er fügt hinzu". Auch die Erzählung von dem irdischen Vater wird durch διεξελθων übergegangen, wird aber trotzdem als bekannt vorausgesetzt, weil der Satz: "vielmehr wird der himmlische Vater..." sonst sinnlos wäre. Lk 11:8 wird erst nach 11:13 zitiert, ohne besondere Einleitung. Ohne irgendeine Hilfe zu bekommen, muß der Hörer wissen, daß der aufstehende Freund nicht direkt Gott sondern zunächst ein irdischer Freund ist. Dieses Gleichnis ist wohl darum zuletzt angeführt, weil Makarios mit dem starken "unverschämt" die Anwendung einleiten wollte.

Vieles ist also geändert und vieles nur vorausgesetzt, das zentrale dreiteilige Gebot und die dreimalige Verheißung dagegen wortgenau zitiert - wie bereits Mt und Lk hier Q wortgenau wiedergeben. Das Logion vom Bitten, Suchen und Klopfen ist das eigentliche Gebot und die eigentliche Verheißung des Herrn.[1]

Die Parallele in C vertritt eine ältere Stufe dieser paränetischen Tradition. Der nächtliche Freund wird in der ursprünglichen lukanischen Ordnung genannt. Lk 18:1 und 11:13a werden zitiert usw. Der Text ist einem gewöhnlichen Bibelleser somit immerhin leichter verständlich als der oben zitierte Text, der eigentlich nur für einen inneren Kreis verständlich sein kann.

Mehrere der hier zusammengestellten Logien werden oft auch selbständig zitiert[2] und einige Wörter sind so fest in den Sprachgebrauch des Makarios eingebürgert, daß man nicht immer sagen kann, ob noch eine bewußte Anspielung vorliegt. Zunächst betrachte ich einige Stellen, die zeigen, wie Makarios gewisse Einzelheiten in dem jetzt behandelten Abschnitt verstanden hat.

---

1. Dörries sagt treffend: "Das Gebot ist ja ... eine Gestalt der Verheißung", S 128.
2. Beispiele: Lk 11:9/Mt 7:7:: B I 14:22f; 231:24f; B II 58:32; 121:23-25 (// H); 150:1 (//H); 198:8f; C 83:23. MT 7:8 (//Lk 10): B I 55:13f; 58:9 (//H); 154:2f (//H).

b. Wie versteht Makarios das Gebot des Herrn?

Die drei Imperative werden durch andere Herrenworte erklärt.

Das *Bitten* wird schon durch das Gleichnis vom irdischen Vater veranschaulicht. Makarios kennt die Schlußfolgerung Jesu sowohl in der mt als auch in der lk Fassung. Nach Mt 7:11 gibt Gott "Gutes", was von Makarios einmal noch mit Mt 21:22 verallgemeinert wird: "Alles was ihr mich (!) gläubig bittet im Gebet, werdet ihr empfangen."[1] Viel öfter zitiert Makarios jedoch die lukanische Fassung: "den heiligen Geist".[2]

Das *Suchen* wurde im oben zitierten Abschnitt nicht exemplifiziert. Anderswo wird vom Suchen des Reiches Gottes (Lk 12:31), des Reiches und der Gerechtigkeit (Mt 6:33) oder nur der Gerechtigkeit gesprochen. Einmal sagt Makarios, daß man n u r das Reich und die Gerechtigkeit suchen darf.[3] Oft wird jedoch vom Suchen nach Gott, nach dem Herrn usw. geredet, ohne daß man eine einzelne Bibelstelle als Quelle nennen könnte. Das Suchen geschieht - wie der Kontext im Gebot des Herrn deutlich macht - vor allem im Gebet.

Das *Klopfen* wird von Makarios nicht unerwartet mit dem Gleichnis vom nächtlichen Freund kombiniert, obwohl Lk eigentlich nicht sagt, ob der Freund auch anklopfen mußte oder ob er durch die Tür sich Gehör verschaffen konnte. Vorbildlich ist seine Unverschämtheit, ἀναιδεια, die sowohl mit dem Anklopfen als auch mit dem Beten verbunden werden kann.[4]

---

1. B I 231:27; I 15:7, vgl auch C 83:26.
2. Z.B. B I 58:11 (H 321:46); 154:3 (H 192:109); II 121:26 (H 44:432); C 88:16.
3. B I 176:1f; II 69:6f; H 89:119 sind näher mit dem lk Wortlaut, H 312:13f, B II 47:6 mit Mt verwandt.
4. B II 102:4 (H 5:357f) vom Beten, B II 16:27 (H 106:208), 100:16; C 18:18; 19:8 vom Anklopfen. Vgl

Die Parabel von der Witwe enthält zwei schwierige Wörter, ἐκδίκησις und μακροθυμεῖν.

Wie kann ein Sünder Gott bitten, daß er ihm "Recht schaffen", geschweige denn ihn "rächen" soll?[1] Für Makarios bedeutet ἐκδικεσις 'Reinigung', 'Befreiung von Sünde'. Wenn der Herr sieht, daß die Seele nach seinem Gebot unablässig betet, "wird er laut seiner Verheißung ihr Recht schaffen und sie von der Bosheit reinigen". Einmal wird diese Reinigung mit Rm 4:5 verbunden; die Rechtfertigung des Gottlosen wird jedoch nicht paulinisch - und lutherisch - ausgelegt, sondern so, daß Gott den vom Teufel gepeinigten Sünder reinigen wird, wenn dieser nur Tag und Nacht betet.[2]

Der von Makarios aus Lk 18:8 ausgelassene Satz wird heutzutage meistens als rhetorische Frage verstanden: "Sollte er's bei ihnen lange hinziehen?" (Luther-Bibel 1984). Das Wort wird von Makarios in Antworten auf Fragen der Zuhörer aktualisiert. Was kann es bedeuten, wenn man die Gabe des Geistes immer noch nicht erhalten hat, obwohl man darum Tag und Nacht gebetet hat?

H 29 löst das Problem durch die Behauptung, daß Gott seine Gnade auf zwei Weisen gibt. Die Einen bekommen sie sogleich, wenn sie bitten. "Anderen aber, die auch die Welt verlassen und diese Welt gemäß dem Evangelium verleugnet haben, die im Gebet und Fasten, im Eifer und in den übrigen Tugenden große Ausdauer haben, gibt Gott nicht sogleich die Gnade und die Erquickung und Freude des Geistes; er läßt sie lange warten (μακροθυμῶν ἐπ αὐτοῖς) und behält das Gnadengeschenk zurück." Dies tut er, "um zu sehen, ob sie an die Treue und Wahrhaftigkeit

---

Dörries S 125.

1. Dörries, S 152 u. Anm. 92, weist darauf hin, daß Makarios B I 154:1f das "Recht-schaffen" durch die "wahre Heilung" ersetzt hat. Makarios versucht jedoch anderswo, eine genauere Deutung zu finden.
2. H 259:44ff; B I 2:8, vgl auch H 13:270-275: Gott hilft dem armen Sünder.

Gottes glauben, der versprochen hat, den Bittenden zu geben und den Anklopfenden die Türe des Lebens zu öffnen" usw. An anderen Stellen wird das dauernde, unverschämte Anklopfen als Ziel der göttlichen Erziehung genannt.[1]

Makarios hat den Satz offensichtlich nicht als rhetorische Frage verstanden, sondern als Beschreibung einer zur normalen Weise alternativen Art ("in Kürze"), in der Gott das Gebet erhören kann. Z.B. TOB (La traduction oecuménique de la Bible) hat das Paradoxe des Textes ähnlich zu wahren versucht. Die oben zitierte Stelle ist ein gutes Beispiel für die Verschmelzung verschiedener Motive aus der von uns als "Gebot des Herrn" bezeichneten Kombination von Herrenworten.

II *Die Ermahnung des Apostels*

Nur einmal zitiert Makarios die Aufforderung des Apostels Paulus: "Betet unablässig." Das von Paulus hier benutzte Wort ἀδιαλειπτως begegnet jedoch oft; die Herausgeber von H halten drei Stellen für bewußte Anspielungen. Offensichtlich ist diese apostolische Ermahnung den Mönchen so geläufig, daß eine ausführliche Exegese unnötig erscheint. Die Frage, ob und wie es überhaupt möglich ist, buchstäblich der Aufforderung Folge zu leisten, ist in der Praxis der Mönchsgemeinschaft so beantwortet, daß eine Gruppe sich völlig dem Gebet widmet, um dadurch den studierenden und dienenden Brüdern, die nur eine kürzere Zeit beten können, den Segen zu vermitteln.[2] Probleme gibt es noch, aber sie werden nicht als exegetisch-hermeneutische Fragen behandelt.

---

1. B II 26; 6:2,18; H 83:3 (u. der Kommentar).
2. Vgl Dörries S 132-139. Dadurch ist die dritte Bitte des Vaterunsers bereits erfüllt!

Zweimal wird 1 Tim 2:8 zitiert. Makarios betont weder die kultisch-formale Seite der Aufforderung "heilige Hände aufheben"))[1] noch die ethische ("ohne Zorn"). Das wichtige ist ihm χωρὶς διαλογισμῶν, heutzutage mit "ohne Zweifel" übersetzt. Auch diese Deutung würde zu Makarios sehr gut passen; wir werden sehen, daß er in anderen Zusammenhängen nicht selten vom unerschütterlichen Glauben spricht. Hier will er jedoch die Bibel mit der Bibel auslegen. Einmal zieht er Mk 7:21 heran: "Aus dem Herzen der Menschen kommen böse Gedanken (διαλογισμοι) aus, Unzucht, Diebstahl..."[2] Ein anderes Mal 2 Kor 10:3-5: Wir zerstören Gedanken (λογισμοι), die sich erheben gegen die Erkenntnis Gottes.[3] Ohne 1 Tim 2 ausdrücklich zu zitieren, ermahnt Makarios urermüdlich zum Kampf gegen böse oder nur störende Gedanken, die während des Gebets aufkommen und die Konzentration des Beters verhindern. Wie ἀδιαλείπτως so hat auch die Wendung "ohne Gedanken" eine gründlich durchdachte Ermahnungstradition ausgelöst, wo ein einfaches Wort während der langjährigen Gebetspraxis eine detaillierte, vielseitige Interpretation erhalten hat.

Ein drittes Paulus-Wort ist Eph 6:18, das unmittelbar nach der Beschreibung der geistlichen Waffenrüstung folgt: "Betet allezeit mit Bitten und Flehen [im Geist und wacht dazu] mit aller Beharrlichkeit im Gebet...".[4] Das

---

1. Anderswo kann Makarios das Aufheben der Hände (vorbildlich Moses in Rephidim) symbolisch deuten: Man soll die Hände des Geistes, dh. die Gedanken, zum Himmel emporheben; s. dazu Dörries S 139.

2. B II 19:14ff // H 135:174ff.

3. C 167:21-26.

4. ἐν πνεύματι läßt Makarios aus, wohl deshalb, weil wir erst um das Kommen des Geistes/Christi bitten sollen. αγρυπνουντες wird durch figura etymologica προσκαρτερουντες ersetzt. Siehe auch B II 48:15 (H 267:78/ff/ und 191:20f (H 194:67f); H 182 Komm.

Verbum προσκαρτερεῖν wird im NT sechsmal mit dem Beten verknüpft; das Subst. προσκαρτερησις, 'Beharrlichkeit', kommt nur hier vor. Auch dieses Wort ist aus einer Paulus-Stelle in die usuelle paränetische Sprache des Makarios eingeflossen. Symptomatisch ist, daß das Paulus-Zitat mit "im Gebet" abbricht; die Fortsetzung wäre: "...für alle Heiligen und für mich, daß mir das Wort gegeben werde ... freimütig das Geheimnis des Evangeliums zu verkündigen." Nach Makarios spricht der Apostel keineswegs von Fürbitte und Mission, sondern zeigt das Mittel, womit die geistlichen Waffen geschaffen werden können! Makarios hat zwar den vorausgehenden Kontext, aber nicht den unmittelber nachfolgenden beachtet; so scheint auch das Gebet nur dem inneren Kampf des Christen zuzuhören.

Ein viertes, oft zitiertes und noch öfter angedeutetes Wort ist Hebr 10:23b: "Treu ist der, der die Verheißung gegeben hat." Statt πιστος kommen auch αληθησ und ἀψεύδης vor, ab und zu zwei von diesen Wörtern zusammen.[1] Oben sahen wir, wie H 29 das Gebot und die Verheißung des Herrn mit diesem Wort des Apostels verknüpft: Gott läßt seine Frommen warten, "um zu sehen, ob sie an die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes glauben, der versprochen hat, den Bittenden zu geben" usw.[2] Das synoptische Gebot Jesu ist zugleich eben die Verheißung Gottes, die im Wort des Apostels gemeint ist; die eschatologische "Hoffnung" in Hebr 10:23a wird also durch die Erhörung des Gebets um die Gnade und um den Heiligen Geist ersetzt.

Das oben zitierte Gleichnis simplifiziert; es ist bei Makarios in Wirklichkeit nicht so, daß das Evangelium lediglich sagt, *daß* man beten soll, der Apostel, *wie* man beten soll. Soviel ist jedoch klar, daß die Herrenworte grundlegend sind; Paulus sagt dann bestätigend, dass man "unablässig", "ohne (böse oder sonst störende) Gedanken",

---

1. Z.B. B I 17:5; 154:4; 190:8 und C 83;87;89;93.
2. H 236:26ff.

"beharrlich" und "im Vertrauen auf den Verheißenden" beten soll.[1]

III *Die Vorbilder in der Bibel*

a. Vorbildhafte Beter

Wie das vom Herrn gelehrte Gebet, so bleibt auch das vom Herrn selbst geübte Gebet beinahe ungenannt bei Makarios. Er weiß zwar, daß Jesus für Petrus gebetet hat und versteht es als ein Gebet uns Alle. Zweimal weist er auf Hebr 5:7 hin, wagt aber nicht zu sagen, daß Jesus bittend und flehend mit lautem Schreien und mit Tränen für seine eigene Errettung gebetet hat, sondern meint, daß der Herr mit Tränen für die gefallene Seele bat. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes wird jedoch vorausgesetzt, wenn Makarios sagt, daß auch die Seele wie gekreuzigt Bitten demjenigen darbringen darf, der sie vom Tod erretten kann.[2] Es sieht so aus, daß Makarios den Eifer solcher Mönche dämpfen muß, die allzu einseitig die Tränen und das Schreien des Herrn nachahmen wollten.[3]

Jesus hatte also gesagt, daß der Vater den Betern den Heiligen Geist geben will. Dieses Beten wird mit dem für Makarios vorbildlichen Gebet des Paulus, Eph 3:16f, gleichgestellt: "(Gott) gebe euch Kraft nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen, daß Christus [durch den Glauben] in euren Herzen wohne..." Das undeutliche Verhältnis zwischen dem Geist und Christus wird durch

---

1. B I 65 begründet die Gewißheit der Erhörung mit Rm 8:32 und Joh 3:16. Ab und zu wird zu demselben Zweck auf 1 Joh 5:15 angespielt.
2. C 27:3ff; B I 40:11ff.
3. Näher Dörries, S 140f.

Heranziehen von zwei anderen Paulus-Worten geklärt: "Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor 3:17) und "Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein" (Rm 8:9).[1] Makarios hätte das zweite Zitat noch verlängern können: "Wenn aber Christus in euch ist..." (V 10), dann wäre es vollends klar geworden, daß das Einwohnen Christi und des Geistes nicht zwei verschiedene Sachen sind. Der Geist Christi ist nämlich für Makarios selbstverständlich der Heilige Geist; er setzt fort: "Darum wollen auch wir in voller Gewißheit und Empfindung bitten, des heiligen Geistes teilhaftig zu werden." In einer anderen Homilie wird 2 Kor 3:13-15 mit dem Worte Jesu in Joh 14:21,23 verbunden: Jesus selbst wird bei dem Beter wohnen[2] - nach Joh sogar der Vater selbst! Obwohl Makarios also vor allem um die Gabe des Geistes bittet, hat er das paulinische Motiv "Christus in nobis" nicht vernachlässigt.

Auch der Blinde bei Jericho kann - besonders wohl einem Anfänger - als Vorbild dienen. B 11 // H 20 beschreibt zuerst das blutflüssige Weib, das zu Jesus gekommen ist (προσέρχεσθαι ist auch terminus technicus für das kultische "Herantreten zum Gebet", und sogar für das Mönchwerden). So soll jede verwundete und verunreinigte Seele zum wahren Arzt (im Gebet) herantreten, bzw. ihn suchen. Wenn sie aber noch blind ist und nicht einmal kommen kann, so kann sie wenigstens einen Ruf als einen Boten schicken: "Jesus, du Sohn Davids, erbarme dich meiner!" (Mk 10:47 par).[3] Nach einer anderen Stelle kann die Seele mit Barthimäus bitten: "Rabbuni, daß ich sehend werde" (V 51).[4] Jesus

---

1. B II 48:15ff // H 267. Das Auslassen der Worte διὰ τῆς πίστεως ist symptomatisch: der Glaube ist für Makarios wesentlich Vertrauen auf die zukünftige Erfüllung des Gebets, die Einwohnung Christi aber ist etwas schon jetzt Erfahrbares.
2. H 272.
3. B I 153:15-19 // H 190:86ff.
4. C 167:21.

ist ja gekommen, um als Arzt unter den Kranken zu wirken (Mk 2:17).[1] Obwohl Makarios vor allem an die geistlich kranken (und armen Mt 5:3) Menschen denkt, sagt er einmal, daß man auch um die körperliche Gesundheit bitten soll. Die Ärzte und Arzneien sind nur für die im Glauben Schwachen da; der Mönch, der ja von Christus die geistliche Gesundheit erfleht, sollte doch auch glauben, daß Christus seinen Körper zu heilen vermag.[2]

Nur selten werden alttestamentliche Beter als Vorbilder beschrieben. Das Seufzen und das Loben des Volkes umrahmen die Exodusgeschichte; in gleicher Weise soll die Seele um Befreiung bitten und ihren Erlöser loben.[3]

Moses bei Rephidim[4] und Elia auf dem Karmel sind unsere Vorbilder im Beten.[5] Die Drohung Elias in 1 Kön 17:1 wird dagegen - mit Recht! - nicht als Gebet verstanden; hier ist Makarios ein besserer Exeget als Jakobus in Jak 5:17.[6]

b. Die Psalmen im Munde der Beter

Die Psalmisten (David oder "der Prophet") haben Gebete geschrieben, die auch ein Christ gelegentlich benutzen kann. Sieben Worte werden als vorbildliche Gebete angeführt (die Numerierung nach LXX):
Ps 18:13f: Gott möge seinen Diener von Sünde reinigen,[7]

---

1. C 144:12; 153:23f; B II 210-212.
2. H 314:52-59.
3. Näher in meinem oben genannten Vortrag, S 81f.
4. B I 57:14-16 // H 320:23-25.
5. H 249f:55-59.
6. B I 56:11ff // H 319:1ff. Vgl C 103:20ff. 1 Kön 17:1 zeigt nach Makarios die Macht des Glaubens (und der Liebe!?).
7. B I 40:13-15; 239:21f.

34:10: Der Herr errette "den Elenden und Armen vor seinen Räubern",[1]
50:19: der geängstigte Geist,[2]
56:8f: "Mein Herz ist bereit",[3]
118:18: "Öffne meine Augen",[4]
118:120: das Kreuzigen der fleischlichen Lust (!),[5]
142:6f: die Seele ist wie dürres Land.[6]

Makarios und seine Gemeinschaft haben die Psalmen nicht so fleißig gebraucht wie die späteren Mönche. Obwohl seine Gebetsanweisungen noch einige Anspielungen auf Psalmen enthalten, dürfte es klar geworden sein, daß seine betenden Gedanken nicht so selbstverständlich die Sprache der Psalmen benutzt haben, wie wir es sogar bei Luther sehen.[7]

IV *Anfänger und vollkommene Beter*

Einmal zitiert Makarios Joh 4:23f in extenso[8], mehrmals weist er darauf hin: Gott muß man "im Geist und in der Wahrheit anbeten". Dieses Wort beschreibt eigentlich zukünftige Anbeter, im Geiste reiche Paladine im Himmel.

---

1. B I 30:18f (vom Herausgeber nicht als Zitat angegeben).
2. B I 35:3f.
3. B II 28:9f.
4. C 167:19f.
5. B II 65:7f.
6. B I 35:1f.
7. Das Psalmensingen gehört zu den äußeren Dingen, die zwar nicht nur in den Gemeinden (B II 140:9.19), sondern auch in den Mönchsgemeinschaften geübt werden, die aber "noch nicht" die wahre Latreia sind, B I 124:18.
8. C 34:7ff.

Ihr äusserster Gegensatz sind die gewöhnlichen Christen, die zwar ihren Glauben an Christus bekennen und somit lebendig zu sein scheinen. Sie haben auch kleine Tugenden und scheinen auf eine äußerliche Weise Gott anzubeten. Weil jedoch der Geist dieser Welt in ihnen herrscht, sind sie furchtbar arm und ohne wahres, vom Geiste Gottes erwecktes Leben.[1]

Wenn man nun seine Armut einsieht, was kann man tun? Beten natürlich! Aber kann man überhaupt beten, wenn man nicht den Geist schon hat? Wie kann ein Toter um Leben bitten? Unmöglich kann es nicht sein, denn sonst hätte Jesus nicht versprochen, daß der Vater den Heiligen Geist geben wird, wenn man ihn nur bittet.

Makarios findet die Lösung in einem dunklen Herrenwort, Lk 16:16 // Mt 11:12: "Jedermann drängt sich (βίαζεται) mit Gewalt hinein." // "Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalttätigen reißen es an sich." Und dieses Rätsel löst sich mit Hilfe von Lk 13:24: "Ringt darum (ἀγωνίζεσθε), daß ihr durch die enge Pforte hineingeht..."[2] Man soll - erklärt Makarios - sich mit Gewalt zum Gebet zwingen (βίαζεσθαι, ἀναγκάζειν).[3] Ich referiere einige Beispiele.

"Jedermann muß sich zwingen, den Herrn anzubeten."[4] Der Mensch soll "sich zum Gebet zwingen, obwohl er 'das Gebet des Geistes' noch nicht hat".[5] Wenn seine Gedanken zerstreut sind, soll er so gut wie möglich sich von überallher sammeln.[6] Wenn die bösen Geister ihn, wie den Psalmisten (Ps 118:43), bedrücken und seine Gedanken zerstreuen, muß er dem Herrn anhangen und sich mit Gewalt zwingen, zum Herrn zu beten.[7] Ein solches Gebet

---

1. C 34:5f, 13-15. Dörries, S 194ff.
2. B II 174:5-7.
3. B I 42:23; 49:17.
4. B I 156:13 // H 178:35.
5. B II 175:7f.
6. B I 190:15f.
7. B II 179:13.

ist nicht ohne Bedeutung. Wenn wir wenigstens versuchen, unsere Gedanken zum Herrn zu wenden,[1] dann kommt der Herr selbst und sammelt uns bei sich.[1] Dies alles bedeutet, daß wir um den Geist bitten, damit der Geist in unserem Herzen bete (Rm 8:26) und wir somit Gott den Vater im Geiste anbeten. So wird der Geist selbst uns das wahre Gebet lehren, das wir heute, solange wir uns zum Gebete zwingen (βιαζόμενοι), noch nicht haben.[2]

Diese Ermahnung muß dann schon ein bißchen korrigiert werden. Erstens muß Makarios darlegen, daß das Beten "mit Gewalt" zwar das wichtigste ist, daß aber auch andere Tugenden "mit Gewalt" geübt werden müssen.[3] Zweitens hat er Anlaß zu sagen, daß auch, wenn Fasten und Beten "mit Gewalt" sowohl den Beter selbst als auch seine Brüder schon befriedigen können, das Ziel damit noch nicht erreicht ist.[4]

Wenn das Beten mit Gewalt gut gelingt, folgen zunächst die natürlichen Früchte, wie Glaube, Liebe *und Gebet*. Ein Schüler fragt, wie man diese "natürlichen Früchte" von den Früchten des Geistes unterscheiden kann. Makarios antwortet, daß unsere natürlichen Leistungen niemals völlig rein sind. Wenn wir selbst beten, haben wir nicht die Ruhe, sondern "Gedanken" entstehen in uns.[5] Erst wenn Gott uns seinen Geist bzw. das reine Gebet in Geist und Wahrheit sendet, ist es möglich "im Geiste, ohne schmutzige, irdische und unnütze Gedanken zu beten, wie man soll."[6] So ein Gebet im Geiste und in der Wahrheit ist schon auf Erden möglich.

---

1. H 248:26ff.
2. B II 178:6ff; 207f. Vgl B II 49:16: 1 Kor 12:2.
3. B II 178:3ff.
4. C 55:5f.
5. B I 101:15-22 (H 215).
6. B I 261:15ff.

Makarios geht aber noch weiter. Dörries hat mit Recht auf eine Rede hingewiesen, deren Thema so formuliert wird: "Die nach dem Ziel der Wahrheit laufen und gläubig hoffen, durch das Wirken des Heiligen Geistes wahres Gebet wie eingepflanzt zu erwerben, bringen, wie die evangelische Überlieferung des Herrn es sagt, der heiligen Trinität die Anbetung im Geist und in der Wahrheit dar."[1] Also nicht erst die himmlischen Hofleute, auch nicht nur die seltenen Menschen, die sich in einer Vision bereits hier in den Himmel erhoben fühlen, und nicht einmal nur diejenigen, die das eingepflanzte wahre Gebet schon bekommen haben, sondern sogar diejenigen, die im Glauben noch um dieses Gebet bitten, beten Gott im Geiste und in der Wahrheit an. Als Thema einer ganzen Rede ist diese Periode mit besonderer Sorgfalt formuliert. Wie ist es möglich, so etwas zu sagen?

Auch hier würde ich eine Lösung in einer Zusammenschau von Evangelium und von Apostel sehen. Jesus selbst sagt: "Es kommt die Zeit und ist schon jetzt." Die Kennzeichnung "die nach dem Ziel der Wahrheit laufen" kommt aus Phil 3:12-15: "Nicht daß ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei, ich jage ihm aber nach...", "jage nach dem vorgesteckten Ziel..." Alle diejenigen, die "von uns vollkommen sind" sollen so gesinnt sein. Die zukünftigen Beter sind also bereits vorhanden, die Nichtvollkommenen sind bereits vollkommen, wenn sie nur nach dem Ziele jagen![2] Makarios hat diese eschatologische Spannung in der Bibel entdeckt und Mut gehabt, sie in seiner Paränese zu bewahren.

Es ist eigentlich nicht unerwartet, daß ein Führer der Beterbewegung das ganze christliche Leben vom Anfang (in gewöhnlichem Gemeindechristentum) bis zum Ziel (im Himmel) als eine Entwicklung der Intensität des Betens beschreiben kann. Diejenigen Bibelstellen, die ausdrücklich vom Beten sprechen oder die wenigstens von

---

1. B I 260:1-5. Dörries, S 190.
2. B II 68:3f.

Makarios ausdrücklich als Gebetsparänese interpretiert werden, sind jedoch nur ein kleiner Teil von den von ihm herangezogenen Worten. Makarios selbst betont, daß die Bibel nicht nur vom Gebet spricht und daß Gott von uns auch viel anderes erwartet. Die Reinheit des Herzens ist z.B. nicht nur als Vorbedingung des vollkommenen Betens sondern vor allem als Ermöglichung des Sehens Gottes (Mt 5:8) wichtig. Aber Gottesschau und Anbetung sind nur zwei Aspekte derselben Erfahrung, des wahren Gottesdienstes.[1]

Zusammenfassung

I Jeder Christ muß unermüdlich beten, weil der Herr im Evangelium (= in den synoptischen Evangelien, bes. bei Lukas) uns sein Gebot und seine Verheißung gegeben hat. Makarios lebt in einer Gemeinschaft, die entstanden ist, um dieses Gebot zu erfüllen. Er hat das Gebot wohl bereits als eine Zusammenstellung von Lk 18:1-8 und Lk 11:9-13 vorgefunden und dann so oft wiederholt, daß er in den uns bekannten Predigten nur noch das eigentliche dreiteilige Gebot mit den Verheißungen wortgenau zitiert, die dazugehörigen Parabeln aber nur andeutungsweise anführt.

Gott gibt zwar "Gutes", jederlei gute Gaben, und Jesus ist der Arzt, der auch die körperlichen Leiden heilen kann. Vor allem soll man jedoch zunächst um Sündenvergebung, dann um Reinigung und die Gabe des Heiligen Geistes bitten, wobei der Geist mit dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit so gut wie identisch ist: wo der Geist ist, dort ist auch das Reich (wie bereits der mt. Jesus in Mt 12:28 sagt). Makarios will - trotz Beschuldi-

---

1. B I 136 zitiert Hebr 9:13f: Das Blut Christi reinigt das Herz, um dem lebendigen Gott zu dienen. Aber die Anwendung, 137:26 sagt, daß das Blut Christi eigentlich "den verheißenen Heiligen Geist" meint.

gungen von Seiten der eschatologisch orientierten Kritiker - vor allem um diese jetzt schon erfahrbare Erfüllung der Verheißungen beten.

Das Gebet soll "unverschämt" sein wie das des nächtlichen Freundes und unermüdlich wie das der Witwe. Obwohl Gott normalerweise unverzüglich hilft, kann er den Beter auch warten lassen, um den Glauben des Beters zu prüfen.

II Das Corpus Paulinum enthält die Wörter ἀδιαλείπτως und προσκαρτερήσει, die die synoptischen Ermahnungen bestätigen. Hebr 10:23 bezeugt, daß Gott die im Evangelium gegebenen Verheißungen treu erfüllen wird. 1 Tim 2:8 "ohne Gedanken" wird als problematisch erfahren; Kap. IV, unten, nimmt das Problem auf.

III Die Bibel enhält nicht nur Aufforderungen und Verheißungen sondern auch Vorbilder. Die Seele darf um Befreiung bitten und sich darüber freuen, wie Israel nach Ex 1-15; sie soll mit Moses ihre Gedanken zu Gott emporheben und mit Elia um das himmlische Feuer bitten. Mit Barthimäus kann sie den Arzt Jesus anrufen. Ogwohl das geregelte Psalmensingen nur von geringem Wert ist, findet die Seele jedoch gelegentlich auch in den Psalmen Worte, die zu ihren Bedürfnissen passen. Mit Paulus kann die Seele um das Einwohnen Christi bitten.

IV Ein gewöhnlicher Gläubiger in der Welt betet nur scheinbar, weil der Geist der Welt seine Gedanken umherjagt. Auch der Mönch ist zunächst geistlich zerrissen und arm. Solch eine Seele kann sich jedoch zum Gebet zwingen und so "mit Gewalt" das Himmelreich an sich reißen. Wenn sie selbst ihre Gedanken zu sammeln versucht und bereits "natürliche Früchte" bringt, dann kommt der Herr/der Geist, sammelt die Gedanken und gibt das reine Gebet als Geschenk. Man kann mit Dörries sagen, daß "die Gnade nicht mit Gewalt gewonnen werden" kann, sondern nur durch das Gebet. Aber eben das Gebet kann "mit Gewalt" begonnen werden!

Auch das vom Geiste inspirierte Gebet ist vor allem Bittgebet. Nur kurz - dann und wann - kann der Betende sich schon so reich fühlen, daß er für die ganze Welt beten und die Trinität anbeten kann, wie es die himmlischen Hofleute schon jetzt und alle wahren Beter nach dem Tode tun können. Beten ist nicht nur Anfang sondern auch das Ziel der Frömmigkeit und sogar des Lebens: nur der Betende lebt wirklich, und er betet, daß er immer besser beten könne. Makarios hat die für das Neue Testament typische eschatologische Spannung so ausgedrückt, daß er mehrere Stadien in der Entwicklung des Gebets "im Geist und in der Wahrheit" kennt.

Udo Schulze (Westerstede)

MAKARIOS/SYMEON ALS LEHRER DES GEBETES

"Herr, lehre uns beten!" Mit dieser Bitte richten sich nach Luk. 11 die Jünger an Jesus. In den Schriften des Makarios/Symoen taucht die Bitte als Bibelzitat nie auf, während die anschließenden Verse aus Lukas 11 ein zentraler Text sind, wenn Symeon über das Gebet spricht[1]. Doch in den Erotapokriseis, in den Fragen, die Schüler an ihren Meister richten, begegnet uns die Bitte mit anderen Worten. Ich möchte mich einigen ausgewählten Fragen zuwenden.

Logos B 4, der eine lange Fragenreihe enthält, beginnt mit einigen kurzen Ausführungen, in denen Symeon und zwar vom anhaltenden Gebet spricht. Er nennt es κεφάλαιον und κρουφάϊον alles guten Bemühens[2]. Durch seine tägliche Übung erlangt man die geistliche Gnade der Vollkommenheit.

Die erste Frage zielt nicht auf das Gebet, sondern fragt nach denen, die zwar die Gebote erfüllen, sich aber nicht um die Gabe des Hl. Geistes bemühen. Erst die folgende (die H nicht als Frage überliefert) knüpft an den Gedanken der Einleitung an. Sie bittet zunächst um Unterscheidung der Stufen, auf der "die Söhne des Reiches" stehen, und fährt dann fort: "Einige beten und

---

1. Vgl. den Beitrag von J. Thurén in diesem Buch.

2. Makarios/Symeon, Reden und Briefe, hg. von H. Berthold, 1. Teil, Berlin 1973 (Die Griechischen Christlichen Schrifsteller der ersten Jahrhunderte), S. 42, Z 17; Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios, hg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger, Berlin 1964 (Patristische Texte und Studien, Bd. 4), S. 276, Z. 16f. Der Anfang von B 4 ist hier die 40. Homilie (= H 40).

wissen nicht, was sie suchen; einige fasten, einige stehen im Dienst. Haben diese Lohn?"[1]

Ich möchte bei dieser Frage verweilen. Sie erinnert an die Bergpredigt[2]. Wie in Matth. 6 stehen hier drei Glieder nebeneinander. Der Fragende nennt sie Beten, Fasten, Im-Dienst-Stehen und verbindet damit die Frage nach dem Lohn. Damit zeigt er, daß ihm die Bedeutung der Bergpredigt - und zwar nicht nur das Vaterunser - für das Gebet geläufig ist. Er wird von Symeon auf diesen Gedanken gebracht worden sein. Auch die Verbindung der drei Glieder kennt er nicht nur aus dem Neuen Testament, sondern ebenso von Symeon. Denn neben häufig vorkommenden langen Reihen, wo das Gebet mit unterschiedlichen Formen der Frömmigkeit zusammengestellt wird, begegnet uns mehrfach diese oder eine ähnliche Dreiergruppe. Als biblisches Zitat finden wir sie zwar nur im Großen Brief - an der Stelle, an der Gregors Traktat abschließt - mit dem warnenden Klang: "Sie haben keinen Lohn."[3] Doch es gibt weitere Symeon-Stellen, die unserem Wort aus der Fragenreihe sehr viel näher stehen. B 7,8 steht: εἴτε νηστεύει εἴτε εὔχεται εἴτε καλόν τι ποιεῖ (H 26,20 fügt noch αγρυπνει ein)[4]. B 31,1 (= H 29,2) heißt es: προσκαρτερήσει εὐχῆς καὶ νηστείας καὶ σπουδῆς τῶν λοιπῶν ἀρετῶν[5]. Der Gedanke taucht auch in dem achten

1. Reden und Birefe, 1. Teil, S. 43, Z 17ff. Die Geistlichen Homilien fassen diese Sätze nicht als Schülerfrage auf, sondern fügen sie in die Antwort Symeons ein (S. 276, Z. 37ff.).

2. Leider enthalten die beiden Ausgaben der Reden und Briefe sowie der Geistlichen Homilien keinen Hinweis auf den biblischen Bezug zu Matth. 6.

3. Makarios-Symeon, Epistola Magna, hg. von R. Staats, Göttingen 1984 (Abhandlungen der Akademie der Wisenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Dritte Folge, Nr. 134), S. 164, Z. 30.

4. Reden und Briefe, 1. Teil, S. 101, Z. 8f.; Geistliche Homilien, S. 214, Z. 260.

5. Reden und Briefe, 2. Teil, S. 6, Z 1f.

unter dem Namen Ephräms überlieferten Stück auf: Beten, Fasten und Almosengeben sind bei Gott verabscheuungswürdig, wenn sie nicht "rein vor Gott gebracht werden"[1].

Vom Beten, Fasten und Almosengeben spricht die Bergpredigt. Beten und Fasten sind selbstverständliche mönchische Tugenden. Almosen empfingen die Mönche eher, als daß sie welche gaben. Doch mußte die jesuanische Trias gewahrt bleiben: Aus Almosengeben wird der Dienst am Bruder, von dem besonders die dritte Homilie des Makarios/Symeon spricht. Dort redet Symeon ja vom Gebet, vom Lesen in der Schrift und von der Arbeit. Doch es ist in seinen Ausführungen deutlich, daß Arbeit ein Dienst zum gemeinsamen Nutzen ist. Symoen steht mit der Verbindung von Beten, Fasten und Arbeit in der geschichtlichen Tradition des Mönchtums, die später in der Benediktus-Regel ihre klassische Gestalt gefunden hat. Solche Regelungen wie Benedikt kennt Symeon freilich nicht. Aber über das Verhältnis zwischen Beten und Arbeit bzw. Betern und Arbeitern denkt er nach. Das geschieht ganz besonders in H 3. Die Homilie behandelt eine Frage, die sich durch die Geschichte des Mönchtums als ein immerwährendes Problem hindurchzieht: Wie verhalten sich betende und arbeitende Mönche zueinander[2]?

Doch kommen wir zu Symeons Antwort auf die gestellte Frage. Sie greift aus der Dreierreihe für Weltmenschen das Tun des Guten, für Mönche das Gebet

---

1. Schriften der Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem, hg. von W. Strothmann (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe, Bd. 22), S. 118, Z. 33ff.

2. Geistliche Homilien, S. 20ff. Ausführlich hat H. Dörries für das älteste Mönchtum dieses Thema in seinem Aufsatz "Mönchtum und Arbeit" (Wort und Stunde, 1. Bd., Göttingen 1966, S. 277ff.) behandelt. Aus der Benediktus-Regel sei besonders auf cap. XLVIII hingewiesen (Lateinisch-deutsche Ausgabe von B. Steidle, Beuron [4]1980, S. 144ff.).

heraus - es ist ja κεφάλαιον και κρουφάιον. Die Antwort macht deutlich, daß es so wie in der Welt auch bei den Betern Unterschiede und Stufen gibt. In der Welt stehen z. B. Giftmischer und Räuber auf der einen Seite, Menschen, die ihre Güter unter den Armen austeilen, auf der anderen[1].

Gott achtet darauf und gibt auch unterschiedlich. Die einen empfangen Strafe, die anderen - und damit kommen wir zu einem entscheidenden Begriff - ἀνάπαυσις. Dabei gibt es sowohl in der Hölle als auch im Reich Gottes verschiedene Stufen - je nach dem Maß ihrer Taten. Ἀνάπαυσις ist aber vor allem Gabe, die dem Beter gewährt wird. Das klingt zunächst wie eine jenseitige Gabe, wie das endgültige Ziel des Lebens, wenn der Kampf in dieser Welt, der ja als Kampf mit den Dämonen in der Seele geführt werden muß, vorbei ist. Doch schon der Schüler versteht Symeon so, daß er begreift, ἀνάπαυσις ist nicht nur eine jenseitige Verheißung, sondern im Gebet empfängt man sie schon jetzt. Deshalb stellt er seine nächste Frage, die nicht aus der Hl. Schrift, sondern - wie auch die folgende - aus der Erfahrung kommt: "Wie sagen einige: 'Wir können nicht mehr beten', wenn es doch Erquickung ist, warum bleiben sie nicht im Gebet?"[2]

Symeon läßt sich allerdings nicht in seinem Gedankengang unterbrechen und nimmt die Zwischenfrage nicht sofort auf. Er bleibt vielmehr bei der Erörterung der ἀνάπαυσις. Man könnte meinen: Gebet, dessen Ziel ἀνάπαυσις ist, führe zur Passivität. Es gilt aber etwas anderes: Gebet und αναπαυσις führen zum Bruder. Aus ihnen steigen Dienst und Barmherzigkeit auf - Dienst war ja an die Stelle des Almosengebens getreten. Es ist deutlich, wie hier im Zusammenstellen von Barmherzigkeit und Dienst die Aussage der Bregpredigt für die Mönchsgemeinde neu interpretiert wird! Der Dienende entspricht voll und ganz dem, der Almosen gibt. Dienst wird zu-

---

1. Reden und Briefe, 1. Teil, S. 43, Z. 23ff.
2. Edb., S. 44, Z. 20f.

gleich weiter gefaßt, als heutiges und wohl auch altkirchliches Verständnis vordergründig meinen. Mit Apostelgeschichte 6 gehört auch Wortverkündigung zum Dienst: διακονία του λόγου[1]. Zugleich spüren wir, wie aktuell Symeon ist: Der Beter ist der wahre Täter - Gebet und Tun gehören zusammen. Erst die im Gebet empfangene αναπαυσις gibt die Möglichkeit des rechten Tuns. Man kann hier auch das Gebet als Einatmen verstehen, dem im Tun das Ausatmen notwendig folgt.

Ein weiteres Thema, das ebenso der Erfahrung der alten wie der heutigen Christen entspricht, schließt sich bei Symeon nach einigen Zwischenfragen an. Es geht um die Konzentration und die innere Sammlung des Beters, die nicht nur hier, sondern an verschiedenen Stellen zu einem Problem der Schüler wird. Eindringlich ist besonders die Zwischenfrage in B 4,7[2]. Sie beschäftigt sich mit den Gedanken, die nicht im Gebet verharren, sondern in alle Richtungen gehen. Das Wort, das dafür häufig bei Symeon auftaucht, findet sich allerdings nicht im Neuen Testament, wohl aber in der LXX (Sap. Sal. 4,12). Es heißt ρεμβασμός. Diesem Problem widmen sich auch die Frage von C 19,4 und der Große Brief.[3] Dörries hat die

---

1. Τὸν λόγον διακονεῖν (edb., Z 23f.); εἰσ τὸν λόγον διακονησαι (Geistliche Homilien, S. 278, Z. 68f.). Vgl. auch Reden und Briefe, 1. Teil. S. 51, Z. 26; Geistliche Homilien, S. 81, Z. 55f. Leider vermißt man auch hier in beiden Ausgaben einen Hinweis auf Apg. 6,4.

2. Reden und Briefe, 1. Teil, S. 49, Z. 4-9. Im Text steht hier zwar keine Frage, die Antwort Symeons auf die voraufgegangene Frage geht scheinbar ununterbrochen weiter. Doch mit H. Dörries, Symeon von Mesopotamien, Leipzig 1941 (Texte und Untersuchungen, 55. Bd., 1. Heft), S. 27f., möchte ich die angeführten Zeilen als Frage verstehen.

3. Neue Homilien des Makarius/Symeon, aus Typus III, hg. von E. Klostermann und H. Berthold, Berlin

Frage aus C 19 ausführlich in seinem Buch über "Die Theologie des Makarios/Symeon" besprochen.[1] Der Große Brief ermahnt, mit allen leiblichen und geistigen (ψυχικω) Kräften und mit großer Geduld hier gegen die Einwirkungen der Bosheit zu kämpfen.

Gebet ist ja Sammlung der Gedanken. Darüber redet Symeon ausführlich in seiner Homilie. Die allenthalben zerstreuten (παντοχόθεν ρεμβασμένους) Gedanken muß der Mensch sammeln, um in aller Stille und in Frieden sein Gebet zu verrichten[2]. Doch die Erfahrung lehrt, daß solche Sammlung häufig nicht genügt. Das bedrängt immer wieder die Schüler. In der Antwort auf die besorgte Frage kann Symeon das Gebet als εργον πνευματικόν verstehen, das Gott sieht und worauf er achtet[3]. Deshalb lohnt sich die Mühe, sich ganz darauf zu konzentrieren- so wie auf ein weltliches Werk -, bestimmt vom Suchen und Verlangen nach Gott. Die äußere Form - laut oder leise, mit bestimmten körperlichen Gebärden - ist dabei nicht entscheidend. Trotzdem gilt natürlich, daß gerade im Beugen der Kniee Gnadenerfahrungen gemacht werden können[4]. Nur hängen sie nicht von solchen Gebärden oder etwa von der Dauer des Gebetes ab. Wer nach der Tagesarbeit nur eine Stunde betet (wieder stoßen wir auf das Thema Gebet und Arbeit), kann ähnliche Erfahrungen machen wie einer, der dem Gebet mehr Zeit widmen

---

1961 (Texte und Untersuchungen, 72. Bd.), S. 69, Z. 4ff.; Makarios-Symeon, Epistola Magna, S. 150, Z. 59ff.

1. H. Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon, Göttingen 1978 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Dritte Folge, Nr. 103), S. 143f.
2. Geistliche Homilien, S. 65, Z. 35 bis S. 66, Z. 48.
3. Neue Homilien, S. 69, Z. 10f.
4. Reden und Briefe, 1. Teil, S. 50, Z. 1ff.; Geistliche Homilien, S. 76f.

kann. In einer solchen Stunde kann man dem Irdischen entrückt sein und deshalb bitten: "Wenn doch zugleich mit dem Gebet meine Seele mich verlassen würde!"[1]

Ein Schüler fragt, ob ein Mensch immer soweit komme[2]. In der Antwort erinnert Symeon an die Gnade, die stets da ist, und nimmt die Jünger mit auf einen Weg großer Gebetserfahrungen, die gelegentlich bis zur höchsten, der 12. Stufe gehen können und zu Erlebnissen führen, bei denen das Zeichen des Kreuzes im Licht erscheint, oder dem ähnlich sind, was die Jünger auf dem Berg der Verklärung erfuhren. Symeon nimmt hier die Mönche an die Hand, führt sie einen Weg, der von einfachen Erfahrungen zu höheren führt. Dabei wird die zentrale Bedeutung des Gebets eingeschärft. Immer wieder wird er von begeisterten Schülerfragen ("Auf welcher Stufe bist du?") unterbrochen[3]. Die konkrete Welt wird jedoch bei Symeon nicht aus dem Auge verloren. Ein Verharren auf der 12. Stufe ist nicht möglich - man hätte sich zu weit von den Brüdern gelöst. Das Gebet muß sie im Blick behalten. Es sendet in die Welt, zu den Menschen. "Ich bin nicht völlig frei"[4], auf einer hohen Stufe freischwebend; ich bin gebunden - das ist eine Notwendigkeit um der Brüder willen. Dazu braucht man das Gebet, ein Gebet, das immer wieder durch den πειρασμός in Gefahr gerät, das sich mühen muß, ihn zu überwinden, damit ἀνάπαυσις geschenkt wird, die wieder in den Dienst (auch den Dienst des Wortes) führt: Der betende und der dienende Bruder ist einer und derselbe.

---

1. Geistliche Homilien, S. 77, Z. 14.
2. Reden und Briefe, 1. Teil, S. 50, Z. 13f.; Geistliche Homilien, S. 77, Z. 15.
3. Reden und Briefe, 1. Teil, S. 52, Z. 15.
4. Edb., S. 53, Z. 20.

Otmar Hesse (Altenkirchen)

DAS GEBET BEI MARKUS EREMITA, DEM GEGNER DER BETER (MESSALIANER) UND GEBETSLEHRER

"Beter" oder "wahre Christen"

Ketzernamen weisen auf Führerpersönlichkeiten oder auf das Auffallende, das Anstößige und auch das Charakteristische einer Gemeinschaft hin. Oft sind es Schimpfworte. Selten werden sie den so Gekennzeichneten ganz gerecht. Es sind Gegner, die sie prägen; die Worte stammen von außen. Innerhalb der Gruppe werden andere Namen gewählt, die mehr über das eigene Selbstverständnis aussagen. So werden sich auch die Messalianer, die über Jahrhunderte hindurch die Geschichte der Ostkirche beeinflußt haben, nicht selbst "Beter" (syr. msallyānē, griech. εὐχῖται) genannt haben[1]; denn Betende waren auch die anderen, die "kirchentreuen" Mönche. Während die Messalianer, wie es die Schriften Symeons von Mesopotamien nahelegen, sich wohl eher als "wahre Christen" oder als "Wahrheitsfreunde" bezeichneten[2], muß den Außenstehenden als herausragendes Kennzeichen dieser Bewegung innerhalb des Mönchtums das dauernde und inständige Gebet erschienen sein.

---

1. Vgl. Reinhart Staats, Messalianerforschung und Ostkirchenkunde. In: GöF 24, S. 47ff.
2. Vgl. Hermann Dörries in: Dörries-Klostermann-Kroeger (edd.), Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios. PTS 4. Berlin 1964, S. 45ff s.v. χριστιανῶν und S. 91 zu φιλαλήθεις. - Antoine Guillaumont, Messaliens. In: DSpX (1980), 1074 nennt "Pneumatiker" als Selbstbezeichnung der Messalianer. Die Pneumatiker sind wohl eher eine Gruppe innerhalb der Messalianerbewegung, die von Symeon kritisiert wurde. Vgl. Hermann Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon. AAG phil.-hist. Kl. III 103, Göttingen 1978 (= Dörries), S. 135f.

Nur durch das Gebet könne der im Inneren wohnende Dämon vertrieben werden, lautet eine Lehraussage der Messalianer, die Ende des vierten Jahrhunderts auf der Synode von Side verurteilt werden. Freilich dürfte dieses "sola oratione", das der Bewegung den Namen gab, kaum der eigentliche Grund für die Verurteilung gewesen sein. Vielmehr setzt die Verurteilung bei der Taufe ein; denn nach Auffassung der Messalianer vernichte die Taufe nicht die Wurzel der Sünde, sondern schneide wie ein scher Messer früheren Sünden ab. Mischen sich bei den Verurteilungen durch die Synoden auch Hinweise über falsche Lehraussagen mit Anmerkungen über seltsame exorzistische Praktiken wie Räuspern und Spucken, Springen und Fingerschnalzen, so werden doch die Verurteilten niemals "Tauffeinde" o.ä. genannt, sondern ihnen bleibt der Name "Beter" (und damit wohl auch eine gewisse Hochachtung) erhalten[1].

Markus Eremita als Messalianergegner

Obwohl er die Messalianer nie namentlich erwähnt, gilt der Eremit Markus[2] neben den Synodalentscheidungen

---

1. Vgl. Zum Ganzen Otmar Hesse, Markus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften. BGL 19, Stuttgart 1984 (= Hesse), S. 74ff.
2. Dem im 5. Jahrhundert lebenden Mönchsautor Markus Eremita hat nur gelegentlich die Aufmerksamkeit einer größeren Anzahl der Forscher gegolten. Es waren in der Regel Spezialuntersuchungen, die auch seine Schriften berührten.

   Im Rahmen von Studien zum Taufbekenntnis widmete Johannes Kunze 1895 Markus Eremita eine größere Arbeit: Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums mit einer kürzlich

als der schärfte Gegner der Euchiten. Eine Aussage des Syrers Babai, daß Markus die Messalianer bekämpft habe, wurde von Michael Kmosko entdeckt und später unabhängig von ihm von Erik Peterson ausgewertet. Seitdem ist Markus der antimessalianische Schriftsteller "par excellence" (Ware)[1].

Wenn das inständige Gebet nicht nur ein herausragendes Merkmal der Messalianer war, sondern sich mit dem Gebet auch ein zu verurteilender Mißbrauch verband, dann müßte man das aus den Schriften des Eremiten herausarbeiten können. So wird die Untersuchung seiner Gebetslehre von folgenden zwei Fragengruppen begleitet sein:

a) In welcher Weise begegnet in den Schriften eines Gegners der pneumatischen Bewegung der Beter das Gebet? Muß Markus nicht vorsichtig sein, um Mißverständnisse zu vermeiden? Möchte er dem Gebet einen anderen Platz zuweisen, als es ihn bei den "Betern" einnimmt?

---

entdeckten Schrift des Marcus, Leipzig 1895. Neuerdings wird Markus in Untersuchungen zur Christologie berücksichtigt: Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1. Freiburg-Basel-Wien 1979; ders.: Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit. In: Traditio 33 (1977), S. 1-63.

1. Michael Kmosko (ed.), Liber Graduum. In: PS I 3, Paris 1926, XCV; Erik Peterson, Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer. In: ZNW 31 (1932), S. 273-288; Kallistos Timothy Ware, The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk. In: Studia Patristica 10 (TU 107), Berlin 1970, S. 441-452.

   Einen Überblick über den Stand der Forschung einschließlich eines Literaturverzeichnisses liefert Hesse, S. 1-152 und 349-358.

b) Andererseits wird Markus, "der Eremit", sich nicht ohne weiteres von der allgemeinen Hochschätzung des Gebetes im frühen Mönchtum distanzieren können. Wie behandelt der Mönch Markus das Gebet in seinen Schriften? Weicht er dem Thema aus oder stellt er sich?

Das Gebet in den op. III-V

Markus liebt die Auseinandersetzung mit einer gegnerischen Position. Sowohl seine beiden dogmatischen Schriften, op. X und op. XI, die uns an dieser Stelle nicht beschäftigen sollen, als auch die meisten seiner asketischen Schriften entwickeln das Verständnis des Markus im Gegenüber zu einer von ihm abgelehnten Lehre oder Meinung. Man wird nicht erwarten dürfen, daß in der Polemik eine Gebetslehre entfaltet wird; erfordert doch das Gebet von seinem meditativen Charakter her einen anderen Stil und eine andere Form. Die Art und Weise aber, in der das Gebet in einer polemischen Schrift des Markus vorkommt, bietet Aufschluß über die Wertschätzung des Gebetes. Das verraten bereits die op. III und IV.

Die Schrift "Über die Buße" (op. III) macht deutlich, daß auch die Pneumatiker, die Mönche, die eine gewiße Vollkommenheit haben, zur Buße verpflichtet sind, können sie doch jederzeit fallen. Zu den drei Geboten, die "das Werk der Buße" umschließen, gehören die Beseitigung der schlechten Gedanken, das ununterbrochene Gebet (vgl. 1. Thess. 5,17) und das Ertragen der Widerfahrnisse[1]. Aus der Bußschrift wird deutlich, daß das Gebet für Markus den Alltag des Mönches wesentlich bestimmt.

Die Taufschrift, op. IV, wehrt ein Verständnis ab, das der Taufe die volle Anerkennung versagt. In ihr begegnet das Gebet nur am Rande, als ein verpflichten-

---

1. op. III, 6.7 (Hesse, 205f.).

des Gebot[1]. Erst am Schluß wird aus den Einreden des Gegners deutlich, daß zu dessen vertieftem Sündenverständnis auch eine eigene Gebetslehre gehört, in der das Gebet und die Befreiung von den schlechten Gedanken[2] entsprechend Lk. 18,7f. "nachts und tags" erfolgt[3]. Und man erkennt, daß die von Markus abgewehrten "Kämpfe" und"Werke" des Gegners Gebetskämpfe sind[4]. - Auch in op. IV entwickelt Markus keine eigene Gebetslehre und kann es auch nicht, da er vielmehr sein Taufverständnis zu entfalten hat. Der Erfahrung, die der Gegner von der auch nach der Taufe weiterhin wirkenden Sünde gemacht hat, setzt Markus seine hohe Wertschätzung des Taufsakraments entgegen[5].

Nicht polemisch, aber auch dialogisch gestaltet ist op. V, ein seelsorgerlicher Brief an einen jungen Mönch namens Nikolaus. Dort wird das Gebet erst im letzten Kapitel (Kap. 13) erwähnt, es erhält aber einen entscheidenden Platz, da es dazu dient, die "drei Giganten des Bösen", nämlich Vergessen, Leichtsinnn und Unwissenheit, in die Flucht zu schlagen; denn das Gebet vermittelt die Mithilfe Gottes und die Mitwirkung des Heiligen Geistes.

Die op. III und IV sowie op. V zeigen, daß für Markus das Gebet zu den drei Geboten des "Werkes der Buße" gehört; es ist verpflichtendes Gebot für die Getauften; das Gebet verhilft zur Mitwirkung Gottes und des Heiligen Geistes. Mit diesen Aussagen ist der Messalianergegner dem Gebetsverständnis des Mönchtums seiner Zeit verpflichtet.

---

1. op. IV, A.3 (Hesse, 219).
2. op. IV, F.14 (Hesse, 240).
3. op. IV, F.15 (Hesse, 242).
4. S.u.S. 45f. Vgl. im übrigem hierzu Thurén (S. 9-28). Markus ist in gewisser Weise Antwort und Korrektur der symeonischen Auslegung.
5. Die Ausführungen des Markus in op. VIII ähneln denen von op. IV.

Markus als Gebetslehrer im op. I/II

Die Centurienreihen "Über das geistliche Gesetz" erweisen Markus als geistliche Autorität, als Abbas, als Lehrer "in der christlichen Unterweisung" (Lilienfeld)[1]. Im op. I/II nimmt das Gebet einen hervorragenden Platz ein, wie schon ein kurzes Kephalaion belegt: "Wenn du mit einem knappen Wort dem Lerneifrigen nutzen willst, zeige ihm Gebet und rechten Glauben und die Geduld bei den kommenden Widerfahrnissen; denn alles Übrige wird durch diese gefunden" (op. II, Nr. 94).

Ähnlich wie in op. III auf eine Dreizahl gebracht, sind für den Schüler mit Gebet, Glaube und Geduld die Aufgaben des Mönches beschrieben. In der Bußschrift lautet die Reihenfolge Sündenbeseitigung, Gebet und Geduld.

Ich habe bereits an anderer Stelle die Gebetsstellen aus den op. I/II zusammengestellt[2]. So kann es hier bei einem kurzen Überblick bleiben: Das Gebet erscheint als die "Mutter aller Tugenden" (op. II, Nr. 33). Im Gebet werden "die Mächte und Gewalten" (vgl. Eph. 6,12) besiegt (op. II, Nr. 135). Das Gebet erfüllt das Herz mit Hoffnung (op. II, Nr. 109). Im Gebet werden die "Augen des Herzens" geöffnet (op. I, Nr. 5 und 12). Gegensätze des Gebetes sind Vergnügen (op. II, Nr. 192) und Hoffnungslosigkeit (op. II, Nr. 24).

Das Gebet genießt in dem Doppelwerk "Über das geistliche Gesetz" (op. I/II) eine hohe Würdigung. Denn im Gebet wird die Mithilfe dessen erreicht, der gesagt hat: "Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Joh. 15,5). "Wer ohne Gebet etwas tut oder sinnt, ist erfolglos" (op. II, Nr. 154f). Markus geht sogar soweit, daß er betont, daß selbst ein gewohnheitsmässiges Gebet noch Böses verhindern könne (op. I, Nr. 20).

---

1. Vgl. Fairy von Lilienfeld, Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962-1971. In: oikonomia 18, Erlangen 1983.
2. Hesse, 122-124.

Trotz der Wertschätzung des Gebetes ist zu beobachten, daß im op. I/II die einzelnen Abschnitte nicht von der Gebetslehre her entwickelt werden. Es handelt sich vielmehr in der Centurienreihe um Einzelaussagen über das Gebet, die neben vielen anderen asketischen Themen stehen. Ähnlich wie in den Basiliusregeln, die auch nur wenige Aussagen zum Thema Gebet enthalten, ist auch bei Markus das Gebet nicht Mittelpunkt, sondern nur Teil "des geistlichen Gesetzes", in diesem Zusammenhang aber eines der wichtigsten Gebote.

Der Abbas des op. VII

Als Gebetslehrer begegnet Markus in op. VII. Gegenüber dem Advokaten, der die Mönche der Faulheit beschuldigt hat, wird vom Abbas als die eigentliche Aufgabe des Mönches das Gebet beschrieben. Der Mönchsstand ist der Stand der Beter. Und dieser Stand wird vehement verteidigt. Da für den Geron Gebet das ist, "was durch ungestörtes Denken Gott dargebracht wird"[1], darf auch die Arbeit das Gebet nicht stören - als Gebetsstörer tritt der Teufel auf, der versucht, den Mönch, der sich im Gebet und Demut bewährt, davon abzulenken. Dem Advokaten, der gerne selbst auf biblische Zeugnisse zurückgreift, wird mit einer Fülle von Schriftbelegen der biblische Gebetsauftrag bezeugt: 1. Thess. 5,17f.; Röm. 12,2; Eph. 6,18; Phil. 4,5f.; 1. Petr. 4,8; 1 Petr. 5,7; Mt. 6,25.33; Apg. 6,2-5 und schließlich Lk. 18,1.7[2].

Der kurze Durchgang durch die Schriften des Markus verdeutlicht: Markus steht als Gebetslehrer in der Tradi-

---

1. op. VII, A.5 (Hesse, 272f.). - Die Stellung zur Arbeit ist bei Markus dementsprechend zurückhaltend. Vgl. Hesse, 82-84; Hermann Dörries, Mönchtum und Arbeit. In: Wort und Stunde I (Göttingen 1966), 277-301.
2. op. VII, A.6 (Hesse, 273ff.).

tion des alten Mönchtums und bemüht sich darüber hinaus, auf dem Hintergrund des biblischen Zeugnisses eine eigene Gebetslehre zu vertreten. Insbesondere gegenüber dem "Weltmenschen" des op. VII betont der Eremit, daß der Mönchsstand Stand der Beter ist.

Freilich stellt der Begriff des "geistlichen Gesetzes", der für Markus ein Grundelement seiner Theologie ist, das Gebet in einen festen Rahmen: das "geistliche Gesetz" ist die Konsequenz aus der Taufe. Es ermöglicht den Getauften, die "Gebote der Freiheit" zu erfüllen. Das Gebet ist eines der herausragendsten Gebote, aber doch Gebot, selbstverständliche Folge und Verpflichtung aus dem Taufgeschehen.

Als Konkretion des "geistlichen Gesetzes" wird dem Gebet von Markus ein hervorgehobener Platz eingeräumt. Und der Gebetsauftrag an die Mönche wird mit Bibelstellen begründet, die für die Messalianer und Symeon von Mesopotamien "grundlegend" sind[1].

Damit ist eine positive Antwort auf die zweite Fragengruppe gegeben: Markus bewahrt die Tradition des Gebetes im Mönchtum und verteidigt das Gebet gegen Angriffe von außen.

Allerdings macht die Verbindung von Taufe, "Geboten der Freiheit" und Gebet schon deutlich, daß Markus eine andere Position einnimmt als die in Side verurteilten Messalianer. An dieser Stelle sollen die durch die Polemik entstellten Lehraussagen der Messalianer, die den Synoden vorlagen, nicht zu Wort kommen, sondern ihr geistlicher Führer und Reformator (?) Symeon von Mesopotamien selbst.

---

1. Vgl. Dörries, 125. - Es sei angemerkt, daß von Markus, der zu Recht in der Ostkirche als Gebetslehrer fortlebt (Hesse, 21), kein eigenes Gebet überliefert ist, das analysiert und exegesiert werden könnte. Doch hierin ähnelt Markus dem Beter Symeon von Mesopotamien, von dem nur ein einziges Gebet von Dörries (S. 146 bzw. 153) vorgestellt werden konnte.

Die Gebetskämpfe Symeons

Aus den Schriften Symeons wird deutlich, daß es einen "Stand" von Betern in seiner Umgebung gibt, "der eine bevorzugte Stellung einnimmt und darin ... von Symeon ausdrücklich bestätigt ist"[1]. Da Neid und Rivalitäten nicht ausbleiben können, muß Symeon wiederholt vor Überhebung warnen und auch die "Beter" auf die Gemeinschaft weisen. "Den 'Betern' ist eine besondere Art des Gebetes vorbehalten, die Symeon den Gebetskampf nennt"[2]. Dieser Agon ist "in den Gedanken zu führen. Die bösen Gedanken sind abzuwehren, man darf ihnen nicht stattgeben; man muß vielmehr die 'natürlichen', die sich zerstreut haben, sammeln und von den bösen scheiden. Dazu bedarf es der Unterscheidungskraft"[3]. Symeon hat in seinem Kreis das Fehlverständnis der Agone vorgefunden, daß man auf die eigene Kraft vertraute, mit Gewalt alle Hindernisse durchbrechen wollte und glaubte, aus sich selbst heraus Vollkommenes zu leisten[4]. Gegen falsches Selbstvertrauen und Leistungsbewußtsein verinnerlicht Symeon den Kmpfgedanken. Dieser innerliche Kampf richtet sich gegen den Feind, der das Gebet verhindern bzw. stören will[5].

Dörries hat in diesem Zusammenhang gemeint, "daß Marcus Eremita in 'De baptismo', seiner Kritik an Symeon, die 'Agone', mit denen dieser die Taufe zu überbieten denke, gerade in der von Symeon abgelehnten Form schildert. Er (Marcus) hat nicht gesehen, daß Symeon in der Kritik an diesen Agonen mit ihm zusammenging. Auf diesem Mißverständnis baut Marcus seine Polemik auf![6]" Und ähnlich formuliert Dörries an anderer

---

1. Dörries 135.
2. Dörries 136.
3. Dörries 141.
4. Dörries 142.
5. Dörries 142.
6. Dörries 137 Anm. 20.

Stelle: "Marcus Eremita sieht in den Agonen von Symeons Mönchen etwa das, was Symeon den von ihm gerügten 'Kämpfern' vorwirft. Während die Worte, die Marcus seinen Gegnern in den Mund legt, sich gutenteils in Symeons Schriften finden, ist der Sinn, den der Bestreiter ihnen zuschreibt, gerade der dort abgewiesene. Marcus trifft mit seiner Kritik nicht das symeonische, sondern ein pneumatisches Mönchtum"[1]. Dieser letzten Aussage ist zuzustimmen.

Ruf des Befreiten oder Ruf des Gefangenen?

Es ist aber zu fragen, ob Markus wirklich Symeon selbst in op. IV kritisieren wollte oder ob er nicht ähnlich wie Symeon den Pneumatikerhochmut vermeintlich Vollkommener angreift. Daß Markus Eremita sich mit ihnen auseinandergesetzt hat, belegt op. III; daß Markus ähnlich wie Symeon den Stand der Beter unterstützt, bezeugt op. VII; daß auch bei Markus ähnlich wie bei Symeon die Mönchsgemeinschaft in verschiedene Gruppen aufgeteilt ist, zeigt op. III.[2] Das hieße, daß Markus Eremita die Pneumatiker nur von einer anderen Seite her angreift: Während Symeon ihrem Selbstbewußtsein und Leistungsdenken den inneren Kampf gegen die bösen Gedanken und die Bitte um den Geist entgegensetzt, macht Markus Eremita auf das Taufsakrament und die notwendige Buße aufmerksam. Für ihn bedeutet das, daß alle Getauften- auch die Pneumatiker - zum Halten des geistlichen Gesetzes, des Nomos pneumatikos verpflichtet werden. Mit Glauben, d.h. mit dem Bewußtsein von der allen geschenkten Kraft der Taufe, mit Gebet und Aushalten der

---

1. Dörries 143 Anm. 52.
2. Hesse 68 und 206. Vgl. hierzu Fairy von Lilienfeld, Jesus-Logion und Väterspruch. In: oikonomia 18, S. 20; dies., Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianen, ebd. 46.

Widerfahrnisse (o.ä.: mit Beseitigung schlechter Gedanken, Gebet und Geduld) kann Markus die Gebote dieses Gesetzes zusammenfassen. Hierbei geht es ihm um ein Bewahren des bereits Geschenkten.

Anders dagegen Symeon; er kann den Gedanken vom "agon" der Pneumatiker beibehalten, er verinnerlicht ihn aber. Der Kampf findet im Inneren unaufhörlich gegen die schlechten Gedanken statt. Markus meidet das Wort "Kampf". Für ihn ist das Gebet der Getauften dazu da, um die in der Taufe geschenkte Gnade zu wahren und zu festigen. Wenn man so will, ist für Markus das Gebet "der Ruf des Befreiten", während es für Symeon "der Ruf des Gefangenen" (Dörries) ist.

Jouko Martikainen (Göttingen)

TIMOTHEOS I. UND DER MESSALIANISMUS

1. *Einleitung*

Die überragende Persönlichkeit der ostsyrischen Kirche an der Wende zum 9. Jh. ist Patriarch Timotheos I.[1]

Mit 94 Jahren starb er um 820. Als wahrscheinlich Mitte des Jahres 779 Patriarch Henanisho II. nach nur vierjähriger Regierungszeit gestorben war, rief die Wahl seines Nachfolgers wie so oft ein Schisma hervor, von dem die Berichte nur ein sehr undeutliches Bild geben.[2]

In einer verwirrten Lage wurde Timotheos I. am Sonntag, dem 1. Mai 780, in Seleucia ordiniert. Es gab wie gewöhnlich einen Gegenkandidaten, und der ordinationsberechtigte Metropolit aus Elam, Aphrem, war gar nicht gekommen. Aus den Kanones, die Timotheos später an Aphrem und seine ganze Hyparchie richtete, sehen wir, daß der Streit nach ungefähr zweijähriger Dauer, also etwa im Jahr 782, beigelegt wurde.

---

1. Über sein Leben werden wir von den Kirchenhistorikern Mārī, ʿAmr und Barhebräus unterrichtet. Auch die Klostergeschichte von Thomas von Marga, der gerade noch seine letzten Regierungsjahre sah, bringt manches aus seiner Zeit und seinem Leben. Viele Detailnachrichten enthalten seine Briefe; leider ist es meistens ummöglich, die chronologische Reihenfolge festzustellen; A. *Baumstark*, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 217-218, 2f; I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca, Romae 1965², 215f.; G. *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Studi e testi 133. Band II, 114-118.

2. O. *Braun*, Zwei Synoden des Katholikos Timotheos 1, in: Oriens Christianus 2 (1902), 283-285.

2. *Die Synoden des Timotheos*

In diesem Jahr hatte Timotheos eine Synode der Patriarchalhyparchie zusammengerufen, um ein Kollektivschreiben der Hyparchie Elam zu beantworten. Die Aufgabe der Synode war, das Schisma beizulegen und der Wiederholung eines solchen durch Erneuerung und Verschärfung der Wahlvorschriften vorzubeugen. In einem von den Kanones steht jedoch auch ein anderes, innerkirchliches Problem im Vordergrund, nämlich der Messalianismus. Dieser Kanon lautet folgendermaßen:[1]

> "Jeder Bischof, Einsiedler und Gläubige, der der Häresie der Messalianer oder einen anderen angeklagt ist, darf, bevor er schriftlich vor der katholischen Kirche diese böse Lehre anathemasiert, nicht in seinem Rang dienen oder an der Kirche und den Sakramenten teilnehmen im Worte des Herrn."

Waren die Arbeiter dieser 1. Synode algemein kirchenrechtlichen Art, so stellt sich die 2. Synode das als die praktische Anwendung des Kanons ihrer Vorgängerin auf einen konkreten Fall. Auch handelt es sich wohl kaum um eine selbständige Synode, weil das Glaubensbekenntnis schon in der ersten Synode hätte unterzeichnet werden können. Über das Jahr dieser Synode herrscht in den Quellen keine Einigkeit. Das Jahr 804 dürfte vor allem hier in Frage kommen.[2]

Der zum Bischof von Bet Nuhadran gewählte Mönch Nestorius aus dem Kloster des Mar Jozadaq war nämlich des Messalianismus angeklagt worden und mußte sich nun jenom Kanon entsprechend von diesem Verdacht reinigen, indem er das Symbol unterzeichnete. Sachlich ist dieses Symbolum deshalb interessant, weil es eine offizielle Aufzählung sowohl der alten christologischen Häresien vom nestorianischen Standpunkt aus wie auch der von

---

1. Ebd., 295.
2. So *Braun*, ebd., 284.

Timotheos verworfenen Häresien enthält. Erstere werden in zwei Klassen geteilt: Irrtümer bezüglich der Menschiet Christi; Markioniten, Manichäer; Irrtümer bezüglich seiner Gottheit: Juden, Paul von Samosata, Photin; Irrtümer bezüglich der Union: eine Natur und Person; Severianer; eine Person in zwei Naturen: Chalkedonenser.[1]

Darauf wird zu den innerkirchlichen Häresien übergegangen, die gemeinsam mit dem Titel Messalianer gebrandmarkt werden. Allerdings hatte die nestorianische Kirche gegen die antinomistische, besonders unter den vielen vagabundierenden Mönchen stark verbreitete Richtung des Messalianismus stets zu kämpfen. Deswegen war es auch eine beliebte Taktik, unbequeme Richtungen mit diesem diskreditierenden Titel zu schmücken. So sucht auch Timotheos die zwei Sätze, daß die menschliche Natur oder auch nur die Menschheit Christi Gott schauen könne und daß die leiblosen Seelen Bewußtsein besitzen, als messalianisch zur Verwerfung zu bringen. In seinem Nomokanon[2] brandmarkte Timotheos den Johannes von Apamea, Johannes von Daljata und Joseph den Seher als Ketzer. In folgenden werde ich prüfen, ob die erwähnten Theologen in der Weise gelehrt haben, wie das Timotheos behauptet. Zuerst jedoch zitiere ich hier einen Auszug aus dem Bekenntnis von Nestorius, wo es gerade um das erste Problem geht:

> "Auch anathematisiere ich die ganze böse Gesinnung der Messalianer, die bald lästern und behaupten, daß die Natur des Eingeborenen von seiner Menschheit gesehen werde, bald daß seine Menschheit einfach und nicht zusammengesetzt sei, gemäß der bösen und gottlosen der Manichäer. Denn die göttliche Natur ist unkörperlich, unendlich und allen Geschöpfen unsichtbar; die Natur und Person der Menschheit unseres Herrn ist körperlich, begrenzt und sichtbar allen Vernunftswesen. Deshalb ist sie

---

1. Ebd., 303-305.
2. Ebd., 284-285.

> unfähig, die Natur seiner Gottheit zu sehen. Denn wie die Natur des Herrn nicht unbegrenzt, anfangs- und endlos ist, gleich seiner Gottheit und wie sie nicht unsichtbar, ungeschaffen und unkörperlich[1] wie der Logos und der Geist so kann auch die Menschheit des Herrn seine Gottheit nicht sehen, wie der Sohn, der Logos und der hervorgehende Geist die Natur Gottes sehen. Durchaus sieht niemand den Vater, sagt der Herr, außer der, welcher von Gott ewig geboren ist oder hervorgeht, der sieht den Vater. Ich anathematisiere also alle, die getroffen werden, festhalten oder getroffen werden bei einer so verdorbenen Gesinnung, indem sie von einer Veränderung und Wandlung der Naturen in unserem Herrn Jesus Christus phantasieren. Ebenso verwerfe und anathematisiere ich alle, welche sagen, daß die Menschheit des Herrn aus ihrer Zusammensetzung gelöst und einfach zusammengesetzter Geist wurde."[2]

Dieses Bekenntnis, das offenbar gemäß der theologischen Linie des Timotheos selbst gestaltet worden ist, bildet das Kriterium, um die theologischen Positionen der erwähnten syrischen Autoren zu prüfen.

---

1. Drei Worte sind in der Handschrift unleserlich, siehe, ebd., 306.
2. Ebd., 305-307.

3. *Johannes von Apamea*

Timotheos verurteilt den Johannes von Apamea, weil er geschrieben hat:

> "Ein Asket, der sich vor allem äußeren und inneren frei gemacht, sieht seinen Gott."[1]

Dieses Gottschauen hielt Timotheos für häretisch. Deshalb wurde er zusammen mit Joseph dem Seher und Johannes Daljata als Visionär verurteilt. Die drei Asketen wurden auch in dem 849/50 verfaßten Buch der Keuschheit von Ishodenaḥ von Basra im Lebenslauf des Isaak von Ninive erwähnt:

> "Der Neid der Bevölkerung richtete sich gegen Isaak wie gegen Joseph den Seher, Johannes von Apamea und Johannes Daljata."[2]

Neulich hat Gabriel Bunge, der Herausgeber der Schriften des Josephs, sich diese These - freilich mit einer behutsamen Formulierung - zu eigen gemacht. Weil Timotheos selbst auch als Visionär gelten wollte, hat er den Joseph als Häretiker verurteilen lassen.[3] Mit Belegen aus den Schriften dieser drei syrischen Autoren werde ich im folgenden prüfen, ob Timotheos oder Ishodenaḥ mit Bunge hier recht hat.

---

1. W. *Strothmann*, Johannes von Apamea. Patristische Texte und Studien. Band II. Berlin 1972, 103.
2. J.-B. *Chabot*, Le livre de la chasteté composé par Jésusdenaḥ, evéque de Bacra, in: Mélanges d' Archéologie et d'Histoire XVI, 1896, Syrischer Text; S. 64; franz. Übersetzung: 277f.
3. Rabban Jausep Hazzaya: Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften. Eingeleitet und übersetzt von Gabriel *Bunge*, Sophia: Quellen östlicher Theologie. Band 21. Trier 1982, 10.

Aus den sicherlich echten Schriften des Johannes habe ich keinen Beleg finden können, der als Unterlage dem Timotheos für seine Beurteilung hätte dienen können. Im großen und ganzen entwickelte Johannes seine Christologie als die Lehre von der Einheitlichkeit des Sohnes Gottes. Das alles geschieht jedoch im Einklang der theologischen Linie, die auch die frühen syrischen Autoren Afrem und Afrahat vertreten haben. Das von Johannes verwendete Gleichnis von Wort und Stimme hält den ganzen Gedankengang durch und gibt das Verhältnis zu erkennen, in dem der Logos zu der mit ihm vereinbarten Menschheit steht. Wie die Stimme als Träger des Wortes dieses hörbar macht, da sie es ist, die allein das Ohr erreicht, so bleibt das Wort Gottes bei Gott, offenbart sich aber allein durch den menschlichen Leib.[1]

In dem Traktat von der Vollkommenheit schreibt Johannes jedoch in folgender Weise:

> "Der Mensch wird aufgebaut nach dem Bild seines Schöpfers und geformt nach seiner Herrlichkeit. Das Licht des Lebens geht ihm auf. Er sieht seinen Gott und begreift seinen Schöpfer und freut sich über seinen Vater."[2]

Hier sagt Johannes deutlich und unmißverständlich: "Er sieht seinen Gott und begreift seinen Schöpfer und freut sich über seinen Vater."

Schon der Herausgeber war geneigt, gewisse Bedenken hinsichtlich der Echtheit dieses kleinen Traktats über die Vollkommenheit zu hegen.[3] In meinen Augen paßt dieses Traktat schlecht in das Gesamtbild der Theologie des

---

1. Vgl. Strothmann, 70-71.
2. Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apameia), Herausgegeben von L.G. *Rignell*. Lunds universitets årsskrift, N.F. Avd. I. Bd. 54, Nr. 4, Syrischer Text: 7; deutscher Übersetzung: 28.
3. *Rignell*, 5; 18-19.

Johannes. Der Traktat wurde jedoch unter dem Namen des Johannes überliefert. Deswegen ist es durchaus möglich, daß unser Timotheos etwa diese Schrift im Blick hatte, als er Johannes für ketzerisch erklärte. Diese Stelle spricht jedoch nicht davon, daß die Menschheit Christi seine eigene göttliche Natur sehen kann, sondern nur allgemein das der Mensch seinen Schöpfer sehen kann. Insoweit bleibt es weiterhin unklar, welchen Text Timotheos als Unterlage für seine eigene Beurteilung gehabt hat.

4. *Joseph der Seher*

Der Mönch Nestorius war aus dem Kloster des Mar Jozadaq. Mönche desselben Klosters waren auch Joseph der Seher und Johannes Daljata. Nestorius hatte eine Vita des von Timotheos verurteilten heiligen Joseph geschrieben.[1] Der Verdacht gegen ihn war somit gar nicht unbegründet. Joseph wurde nach Bunge[2] zwischen 710 und 713 geboren. Die Unterwerfung des Nestorius dürfte nicht sehr aufrichtig gewesen sein, da Timotheos in einem, leider nur lückenhaft überlieferten Brief von einer Bestraftung des Nestorius berichtet.[3] Es ist anzunehmen, daß diese zwei hervorragenden Mystiker Joseph und Johannes das ganze geistliche Klima im Kloster entscheidend beeinflußt haben. Deswegen ist es verständlich, daß in den Augen des Timotheos der Messalianismus eine ernste Gefahr für seine Kirche darstellte. In einer Fülle von Traktaten schilderte Joseph seine spirituellen Erfahrungen und entfaltete seine mystische Theologie. Charakteristisch für sein Denken ist der Versuch, die verschiedenen Aspekte und Entwicklungsstufen mystischer

---

1. *Braun*, 284.
2. *Bunge*, 58/Anm. 7.
3. *Braun*, 285.

Spiritualität in einer intellektueller Struktur zusammenzufassen und eine Art technischer Synthese zwischen den Kategorien des Evagrios und des Johannes von Apamea zu schaffen. Den wichtigsten asketischen Schriften liegt ein Denkschema zugrunde, daß der Verfasser konsequent entwickelt. Es sind dies die drei Stufen der Leibhaftigkeit, der Seelenhaftigkeit und der Geisthaftigkeit. Auf der höchsten Stufe, d.h. der Geisthaftigkeit gelangt der Mensch schließlich zum Schauen. Gegenstand dieses Schauens sind zunächst dieselben göttlichen Geheimnisse, die auch die Stufe der Seelenhaftigkeit kennzeichnet. Also die materielle und geistige Schöpfung, sowie Sinn und Ziel der Geschichte der Schöpfung. Doch nun sieht der Geist dies alles. Das, was dieses Sehen ermöglicht, ist das Aufstrahlen der göttlichen Herrlichkeit, das Licht der heiligen Dreifaltigkeit. Was der Mensch nun sieht, vermag er nicht mehr zu formulieren oder auszusprechen. Joseph schreibt:[1]

> "Für alle vernünftigen sichtbaren und unsichtbaren Wesen ist die Menschheit unseres Herrn ein Spiegel, in dem sie Gott, das Wort sehen, das in ihnen wohnt. Forsche und schaue Christus unseren Herrn in seiner leiblichen Ökonomie. Seine Gottheit aber bekenne und bete im Glauben im Schweigen an. Außerhalb der Menschlichkeit unseres Herrn gibt es keine Schau Gottes, weder für die Engel noch für die Menschen, weder in dieser noch in der kommenden Welt."[2]

Diese Menschheit des inkarnierten Wortes macht es sowohl Engeln wie Menschen möglich, den in sich Unsichtbaren Vater zu sehen. Joseph ist jedoch davon überzeugt, daß z. B. Paulus Jesus in seiner Gottheit gesehen hat:

---

1. Vgl. *Bunge*, 44.
2. *Bunge*, 45-46.

> "Höre also auf den seligen Paulus, der zu diesem heiligen Orte gelangte und jenes glorreiche Licht sah und mit den Ohren seines Geistes jene zarten Stimmen hörte, der so spricht: 'Ob aber im Leib oder ohne den Leib, ich weiß es nicht'." (2 Kor. 12,2).

Das er hörte und sah, sagte er wohl; was er aber sah und hörte, stand nicht in seiner Macht zu erklären. Er hatte nämlich Jesus in seiner Gottheit gesehen und den Gesang des Sanctus der Geistwesen gehört, die Ihn heiligten. Und weil der Apostel keine Macht mehr über die Lenkung seiner selbst hatte, vermochte sein Geist nicht zu formulieren, was er gesehen, noch seine Zunge den Ausdruck dessen, was er gehört hatte, zu deuten und mitzuteilen.[1]

Diese Dynamik mystischen Erlebens, die alle Objektbezogenheit des Fühlens und Denkens übersteigt, ist wahrscheinlich der eigentliche Anlaß gewesen für den Ketzerprozeß, bei dem Joseph und die beiden Johannes einer Prüfung auf ihre Rechtgläubigkeit unterzogen wurden.

In dem arabisch erhaltenen Bericht der Synode von Timotheos gibt es auch zwei Stellen, in denen die Ansichten des Joseph zum Gebet zitiert werden:

> "Wenn ihr die Gabe des Geistes empfangen wolltet, kümmert euch nicht um das Gebet und den Gottesdienst, sondern entflieht der Versammlung der Menschen und sucht entlegene Orte auf, wo nicht einmal die Stimme eines Vogels hörbar ist."[2]

Der Bericht nimmt auch Stellung zu den Ansichten des Joseph bezüglich des Heiligen Geistes und der Sakramente:

---

1. Ebd., 191; 45.
2. Georg Günter *Blum*, Nestorianismus und Mystik, in: ZKG 93 (1982), 289.

> "Und er wollte nicht wahrhaben, daß der Heilige Geist auf die Apostel herabgekommen ist in der Gestalt des Feuers und am hellichten Tage. Außerdem sei irgendwo von diesem Joseph folgendes geäußert worden: Wer zur Vollendung gelangt sei, bedürfte nicht mehr des Gebetes, der Psalmen, der Schriftlesung und der Händearbeit, weil er vollkommen sei. Indem er sich dem beständigen Gebet weihe, werde er des Leibes und Blutes des Herrn und der Werke des Geistes teilhaftig."[1]

Der arabische Bericht von der Synode des Timotheos gibt einen vielseitigeren Einblick in die Verhandlungen als die bloßen Synodalakten. In diesem Bericht ist wenigstens klar, daß Joseph und die beiden Johannes im Stil der traditionellen antimessalianischen Polemik behandelt werden.

5. *Johannes Daljata*

Johannes ist ca. 700 geboren[2] und wurde sehr wahrscheinlich noch in seiner Lebzeit als Häretiker verurteilt. Er gehörte zu dem Kreis der mystisch gesinnten Mönche um Joseph dem Seher vom Kloster Mar Jozadaq. Timotheos' Nachfolger auf dem Patriarchenstuhl, und sein Kommilitone, Isho bar Nun rehabilitierte jedoch Johannes. Es war nämlich Gegner der Christologie des Timotheos.[3] Es ist verständlich, daß durch die Verketzerung die Überlieferung der Handschriften durcheinander gebracht hat. Es dürfte heute schon als relativ sicher gelten, daß

---

1. Ebd.
2. La collection des Lettres de Jean de Dalyatha. Ed. par Robert Beulay. PO 39, (1978-9), 260, Anm. 16.
3. Ebd., 261.

Johannes Daljata identisch ist mit Johannes von Saba. Der volle Name des Johannes lautet: Johannes Saba de Daljata.[1] In dem arabisch gehaltenen Bericht von der Synode des Timotheos wird folgendes dem Johannes zugeschrieben:

> "Gewisse Mönche gaben vor, die Gestalt der Engel anzunehmen und die Menschen zu täuschen und durch sie verschiedene Irrtümer sich schnell ausbreiteten. Unter ihnen sei Johannes Daljata, der in der Nachfolge des Sabellios glaubte, der Sohn und der Heilige Geist seien keine Personen, sondern nur Kräfte und daß das Wort Sohn genannt werde, nicht weil es vom Vater sei, sondern weil der Vater durch dasselbe die Welt geschaffen habe; und er fügte hinzu, daß der Schöpfer vom Geschöpf selbst gesehen werde."[2]

Es läßt sich nicht verneinen, daß Johannes Schriften an manchen Stellen sabellianisch klingen. Das ist an anderem Ort sorgfältig zu prüfen, nicht in dieser Studie. Johannes beschreibt in dichterischer Sprache mystisches Erleben. Dabei unterscheidet er mit großer Präzision die unzugängliche göttliche Natur von der mittelbaren und erfahrbaren Herrlichkeit Gottes. Obwohl er teilweise die Terminologie des Euagrios übernimmt, korrigiert er doch dessen Auffassung von der Schau der Trinität im Sinne des Johannes von Apamea durch einen ausgesprochenen Christozentrismus. Die Schau, die der Geist von sich selbst auf mystische Weise bekommt, muß auch noch zurückgelassen werden:

> "Blicke in dich und siehe ihn, sc. Gott, in deinem selbst vereinigt mit dir wie das Feuer mit dem Eisen im Inneren des Schmelzofens und wie die Feuchtigkeit mit deinem Körper. Und wenn du ihn, so

---

1. So *Blum*, 285, Anm. 45.
2. *Blum*, 289.

> vereinigt mit dir, anblickst, entferne dein Selbst von deinem Geist, daß Er allein von deinem Geist gesehen werde, wenn deine Sehkraft es vermag."[1]

Dieses mystische Erkennen ist für Johannes Daljata aber nur möglich durch und in Christus:

> "Wenn Christus also die Erkenntnis und der Nous des Vaters ist, sieht der Vater sich durch seine Erkenntnis und erkennt sich selbst und alle Dinge. Dies laßt uns allen Leuten sagen, daß die menschliche Natur, die unter uns weilt, nicht die Natur desjenigen sieht, der sie angenommen hat, und mit dem sie vereinigt ist."[2]

Die letzten Zeilen sind so formuliert, daß sie fast als eine Antwort des Johannes auf die Synodalbeschlüsse des Timotheos betrachtet werden könnten. In jedem Fall ist es klar, daß die Position des Johannes die traditionelle christologische Lehre der ostsyrischen Kirche in Frage gestellt hat. Deswegen ist es verständlich, daß Timotheos hier heftig reagiert hat. Daß dabei die Anschuldigung wegen des vermeintlichen Sabellianismus kaum nuanciert genug die Position des Johannes wiedergibt, mußte man in der kirchenpolitisch heiklen Frage in Kauf nehmen. Die Ablehnung der traditionellen christologischen Position seiner eigenen Kirche erklärt sich bei Johannes durch seine Erfahrung der Unio mystica:

> "Niemand sieht den Vater, wenn er nicht in sich den Sohn hat, denn der Vater wird nicht gesehen, außer durch dessen Erkenntnis. Bei der Einwohnung der Erkenntnis, d.h. Christus, werden der Vater und das Pneuma gesehen. Selig, wer dessen gewürdigt wird."[3]

---

1. Edb., 285.
2. Ebd.
3. Ebd., 286.

In der westlichen Terminologie könnte man sagen, daß "Christus in nobis" in der Theologie des Johannes zu wenig Raum für "Christus pro nobis" übrig läßt. Die Intensität des mystischen Erlebens bei Johannes macht einen Vergleich mit Bernhard von Clairvaux naheliegend, wie z. B. im folgenden:

> "Gib Nahrung dem Feuer Jesu, daß er die Reinheit deiner Seele entflamme ... Im Lichte dieses Feuers wirst du die Reinheit deiner Seele sehen und in ihr offenbart die Schönheit des Antlitzes des Geliebten. ... Ohne ihn wirst du weder dein Selbst noch ihn in deinem Selbst sehen. Laß die Sehnsucht hiernach eine Qual für dich sein und laß dich sterben zum Leben, daß du in dir die Auferstehung siehst. ... Er ist in dir ... Gedenke seiner ... Vereinige dich mit ihm im Brand seiner Liebe... Es ist diese Liebe, die ihn in deiner Seele wohnen läßt mit seinem Vater und mit seinem Pneuma... Es ist es, ... der die Kontemplation der heiligen Trinität erscheinen läßt."[1]

6. *Schlußwort*

Hatten nun Timotheos und seine Synode in der Verketzerung der drei erwähnten Mystiker Recht? Aus dieser Analyse, die aus vielen Gründen fragmentarisch geblieben ist, ist wenigstens eines klar geworden: Die Verketzerung hat nicht in erster Linie aus einem persönlichen Neid des Timotheos erfolgen müssen. Die traditionelle Identität der apostolischen Kirche des Ostens war tatsächlich von diesen Mystikern wenigstens teilweise in Frage gestellt worden. Sie kennt ja keine COMMUNICATIO IDIOMA-

---

1. Ebd.

TUM, obwohl sich ihre christologische Position relativ wenig von der der westlichen Chalkedonenser unterscheidet. Die asketischen Mönche vertreten hier eine Position, die den traditionellan Unterschied zu den Monophysiten und Chalkedonensern wegzuwischen schien. Zusätzlich war auch eine andere Frage im Spiel, nämlich der Seelenschlaf, der besonders Timotheos selbst sehr wichtig erschienen ist.[1]

Andererseits ist es auch klar, daß die Positionen der Mystiker nur bedingt richtig und nirgendwo nuanciert genug wiedergegeben worden sind. Babai der Große hatte schon sehr früh eine mystische Theologie in der Nachfolge des Johannes von Apamea und einen purgierten Evagrios in die ostsyrische Theologie integriert. Aus dieser Tradition ist auch Isaak von Ninive erwachsen. Merkwürdigerweise wird der Name des größten Mystikers der ostsyrischen Kirche, ISAAK VON NINIVE, gar nicht in den Synodalakten erwähnt. Isaak wurde vor 605/608 als Bischof vom Patriarchen Gregorios dem Ersten ordiniert.[2] Sein Todestag ist uns nicht bekannt, er ist wohl vor 650 gestorben. Nach Ishodenah stammen Isaak und Joseph von der Insel Qatar. Dann hätten auch die nationalen Gegensätze zwischen Mesopotamiern und Elamiten eine Rolle gespielt und für die Maßnahmen des Timotheos zusätzliche Motive geliefert!

---

1. Vgl. J. *Martikainen*, Die Lehre vom Seelenschlaf in der syrischen Theologie von Afrahat dem Persischen Weisen bis zu dem Patriarchen Timotheos I, in: Theologia et cultura. Studia in honorem Gotthard Nygren. Meddelanden från stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut, Nr. 112, Åbo 1986, 121-129.

2. A. *Baumstark*, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 223.

Hannu T. Kamppuri (Espoo)

HERZ ODER SINN? DAS PRIMÄRE ORGAN DES GEBETS BEI GREGORIOS PALAMAS (1296-1359)

Der Theologie und Spiritualität des Gregorios Palamas ist in den letzten Jahrzehnten Beachtung geschenkt worden. Eine zentrale Fragestellung ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Palamas und dem Neuplatonismus gewesen.[1] Zu Lebzeiten des Gregorios Palamas ist jedoch auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Hesychasmus und dem Messalianismus aufgetreten.[2] Ich betrachte diese Verhältnisse im Lichte der Theologie über das Gebet bei Gregorios Palamas.

Man hat gesagt, daß die Spiritualität in der semitischen Tradition die Spiritualität des Herzens ist. Im Neuplatonismus und in der christlichen Tradition mit neuplatonischen Begriffen ist der Sinn, Nous, ein zentrales Organ der Gottesverbindung. Man kann generalisieren und sagen, daß die semitische Tradition die Spiritualität des Herzens und die neuplatonische Tradition die Spiritualität des Sinnes vertritt.[3] Wir wissen, daß die Spiritualität der makarianischen Homilien nach dieser Typolo-

---

1. Endre v. Ivanka, Plato Christianus; Übernahme und Umgestaltung durch die Väter, 389-455, Einsiedeln 1964. *Rowan D. Williams*, The Philosophical Structures of Palamism. ECR 1977.

2. *Barlaam von Kalabrien*, Gegen die Messalianer. Im dritten Teil seines Werkes "Triaden" vergleicht Palamas den Hesychasmus mit dem Messalianismus. Palamas sagt, daß man es im Messalianismus denke, daß es möglich sei, Gottes Ousia zu sehen. Palamas selbst dagegen lehrt, daß man nur Gottes Energeia sehen kann.

3. *Tomas Spidlik*, The Heart in Russian Spirituality. The Heritage of the Early Church. OCA 195, Roma 1973.

gie der semitische Typ, die Spiritualität des Herzens ist. Die makarianischen Homilien unterscheiden sich von dem neuplatonischen Intellektualismus des Evagrius.[1]

Die modernen Dolmetscher der palamistischen Theologie haben, wenn sie die Anklagen auf den Neuplatonismus des Gregorios Palamas haben bestreiten wollen, dem Beachtung geschenkt, daß Palamas dem Körper eine große Bedeutung beimißt und daß er den Körper nicht für böse oder unlauter hält. Die Spiritualität Palamas' vertritt nach diesen Neupalamisten (Krivocheine, Lossky, Meyendorff) nicht die neuplatonische nous-zentrische Spiritualität. John Meyendorff, der ein namhafter Palamas-Forscher und Neupalamist ist, hält den Hesychasmus für das Erbe der makarianischen Homilien, für den Vertreter der Spiritualität des Herzens.

John S. Romanides hat die Interpretation Meyendorffs kritisiert. Nach Romanides hat Palamas das Herz nicht für das primäre Organ der Gottesverbindung gehalten,

---

1. "The writings of Ps. Macarius, very often quoted by Palamas, are rather different from the Neoplatonic intellectualism of Evagrius: The center of human consciousness and of divine presence in man is seen as occuring not in the 'mind', but in the 'heart'. On this point, Macarius uses a vocabulary closer to the language of the Psalms (and Jewish anthropology in general) than neoplatonism."*John Meyendorff*, Introduction; Gregory Palamas, The Triads, 3. New York 1983.
"... whereas Palamas, defending Nicephorus, relies on the Pseudo-Macarius, and aspecially this famous passage in his Spiritual Homilies: 'The heart directs the whole organism, and when grace receives the heart as its share, it rules over all the thoughts, and all the members; for the intelligence and all the thoughts of the soul reside there.' Hom. XV, 20, P.G.XXIV, 589B; often quoted by Palamas (Tr. I,2,3; Tr. II,2,27, etc.)." *John Meyendorff*, A Study of Gregory of Palamas, 146. Aulesbury 1974.

sondern für das Organ, das den Sinn und den Körper verbindet. Als solches ist das Herz ein körperliches Organ.[1] Nach Romanides wird in der Theologie Palamas' der Nous durch das Wirken des Heiligen Geistes befreit. Dabei steht der Nous nicht mehr unter dem Einfluß des Körpers oder des Intellekts, sondern wendet sich dem Gebet zu. Jedoch stehen sowohl der Intellekt als auch der Körper unter dem Einfluß des Nous.[2] Es sieht so aus, daß nach Romanides der Nous das primäre Organ der Gottesverbindung ist.[3]

---

1. *John S. Romanides*, Notes on the Palamite Controversy and Related Topics, OOTR, 1963, 234: "Palamas is, therefore, saying very clearly that the heart is not the primary organ, as Meyendorff thinks, but the primary fleshly organ. It seems that Father John was misled not only because of his commitment to his monism-dualism theories, but also because he understood this section of the debate over the mode of union between God and man instead of between soul and body."

2. *John S. Romanides*, Notes on the Palamite Controversy and Related Topics, GOTR, 1963, 229.

3. *John S. Romanides*, Notes on the Palamite Controversy and Related Topics, GOTR, 1963, 229-30 unterscheidet zwischen Neuplatonismus und Hesychasmus: "The clear distinction made by the hesychasts between the noetic and intellectual faculties of the soul undoubtedly strikes a very familiar neo-Platonic note. Nevertheless, the very sharp difference between (I) the Palamite noetic faculty (nous) engaging uninterruptedly in the Jesus prayer alone, while the faculties of the body and the discursive intellect both (a) participate in the fruits of, but without influencing, this uninterrupted prayer, and (b) act simultaneously in their normal capacies, and (II) the neo-Platonic noetic faculty (nous) in the state of nondiscursive ecstasy, wherein

Gregorios Palamas hat selbst die Spannung zwischen diesen zwei Traditionen gekannt. Palamas stellt fest, daß nach Gregorios von Nyssa der Sinn nicht im Körper ist, weil der Sinn nichtkörperlich ist. Makarios sagt, daß der Sinn im Herzen ist, obgleich der Sinn nichtkörperlich und das Herz körperlich ist. Palamas begründet seine Meinung mit der Inkarnation, wo die Gottheit im Mutterleib der Jungfrau war. Palamas begründet die Wohnung des Sinnes im Herzen mit dem Hinweis auf Makarios und das Matthäusevangelium 15:19.[1] An einer anderen Stelle[2] zitiert Palamas die Homilie 15:20, wo Makarios schreibt: "Das Herz gebietet und herrscht über den ganzen leiblichen Organismus. Und sobald die Gnade die Weideplätze des Herzens innehat, herrscht sie über alle Glieder und Gedanken. Denn dort (= im Herzen) sind der Verstand, alle Gedanken der Seele und ihre Erwartung. Darum durchdringt auch die Gnade alle Glieder des Leibes." Palamas sagt, wie Makarios, daß die Gnade selbst in die Herzen die 'Gesetze des Geistes' schreibt.[3] Obwohl die Anthropologie des Makarios und die Anthropologie Palamas' nicht ganz gleich sind, ist es offenbar, daß beide Theologen denken, daß das Herz die Mitte des geistlichen Lebens ist. Ist denn das Herz eine solche Mitte, das eigentliche Organ der Gottesverbindung, wie

---

the passions and the discursive intellect have no participation whatsoever, is obvious, especially when one takes into account that the hesychast noetic prayer itself is discursive."

1. Triaden 2,2,29. Grégoire Palamas. Défense des saint hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes. I-II. Jean Meyendorff ed. & tr. Louvain 1959. Γρηγορίου, τοῦ παλαμᾶ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. Γρηγίομ τομ παλαμᾶ συγγράμματα. Panagiotes Chrestou ed. Vol. 1, Thessalonike 1962, Vol 2, 1966; Vol 3, 1970.

2. Tr.1.2.3.

3. Tr.1.2.3.

Meyendorff behauptet? Oder ist das Herz nur "ein Milieu" und ist der Nous das eigentliche Organ, wie Romanides behauptet?

Der Gebetsbegriff des Gregorios Palamas ist auf seine Hamartiologie in hohem Grade gegründet. Die Sünde herrscht über den Menschen, wenn die Kräfte des Sinnes nicht in Richtung auf Gott gewendet werden.[1] Die Sünde wohnt eigentlich im Inneren des Menschen, im Herzen und Fleisch. Das Fleisch an sich ist nicht böse, sondern was im Herzen wohnt.[2] Das Böse muß beherrscht werden, und das Herz muß von diesem Bösen gereinigt werden. Die Reinigung wird durch die Konzentration des Sinnes im Herzen erfüllt, wenn der Sinn mit Hilfe des Herzens bewacht wird. Der Sinn wird beherrscht, wenn er im Herzen eingeschlossen worden ist. In Palamas' Gebetstheologie kann man drei traditionelle Grade oder Formen des Gebets bemerken. Ein klassischer Vortrag über das Gebet kann in der Theologie Symeons des Neuen Theologen gefunden werden. Diese drei Grade kennt man auch in der westlichen Tradition.

1. Bei Palamas wendet man im ersten Grad eine besondere physische Methode als Hilfe des Gebets an. Die Atmung wird kontrolliert und mit dem wiederholten Jesus-Gebet im gleichen Takt synchronisiert. Der Blick wird auf den oberen oder mittleren Teil des Körpers (den Nabel)[3] kon-

---

1. Tr.1.2.2.
2. Tr.1.2.1.
3. Die Hesychasten waren ὀμφαλόψυχοι genannt worden, weil man dachte, daß sie die Seele im Nabel ansiedelten. Nach Meyendorff: "But it does seem extreemly probable, if not certain, that there was some Islamic influence; the parallels between the Moslem chikr and the method of Nicephorus the Hesychast are too striking, and personal contacts - journeys of monks to Palestine and Egypt, and

zentriert. Betstellung und Atmung müssen kontrolliert werden, weil nach dem Sündenfall der innere Mensch eigentümlich mit den äußeren Dingen verbunden ist. Darum erleichtern die Methoden die Konzentration und die Führung des Sinnes von den äußeren Dingen zu den inneren Dingen.

2. Im zweiten Grad wird der Sinn in das Herz hineingeführt. Dann irrt der Sinn nicht mehr inmitten der äußerlichen Dinge. Der Hesychast hat keine Schwierigkeiten mehr unter der Einwirkung der Gnade Gottes zu bleiben. Durch die Ausschließung der äußeren Sachen wird für den Sinn ἀπάθεια erzielt und er wird vom Leiden [πάθη] befreit. Das Gebet ist in diesem Grad geistig.[1] Palamas beabsichtigt nicht, daß die Leitung des Sinnes in das Herz eine Trennung des Sinnes vom Körper ist, sondern daß der Sinn in diesem Prozeß von der falschen Abhängigkeit befreit wird. Der Sinn ist nicht nur im Körper und im Herzen eingeschlossen, sondern auch im Sinn selbst.[2] Die Einschließung des Sinns in das

---

the Moslem occupation of Asia Minor - were too frequent for it to have been possible for such similar religious phenomena to have existed at the time without mutual influence. But there is a distinction between the two practices; both yoga and chikr are physical techniques, which by themselves and immediately produce the desired effect, whereas the hesychast method is never more than a means to gain the attention and silence of the spirit, and the practice of the virtues and fasting are specific conditions for it; it is combination of these factors, of which breathing is by no means the most important, which make man receptive of grace." *John Meyendorff*, A Study of Gregory Palamas, Aylesbury 1974, 139-40.

1. Tr.2.2.6.
2. Tr.1.2.4.

Herz bringt die rechte und ursprüngliche anthropologische Hierarchie zurück: Sinn-Herz-Fleisch. Der Nous ist wichtig darum, daß es im anthropologischen Sinne bedeutungsvoll ist. In diesem Stand kommt die Lichtvision vor, aber sie ist noch nicht die Erleuchtung und die Vereinigung.[1] Wenn die rechte Hierarchie erzielt worden ist, ist der Mensch bereit, die göttliche Energie zu empfangen. Dies meint nicht, daß nur der nous die Gnade empfinge und an der Gnade partizipiere, sondern daß der ganze Mensch die Energie des Heiligen Geistes empfängt. Obgleich die Absicht des Gebetes das rechte Verhältnis und die rechte Hierarchie der anthropologischen Elemente zurückbringt, wirkt die göttliche Energie doch gerade durch die Seele und den Körper.[2] Das Herz ist die Wohnung des Heiligen Geistes. Der Gedanke Palamas' über die Richtung der Wirkung ist allerdings nicht sehr konsequent.[3]

3. Das geistige Gebet ist in diesem zweiten Grad aber noch nicht die eigentliche Vereinigung und Erleuchtung. Im dritten Grad, wenn Gott und der Mensch sich treffen, wird nicht nur der Sinn, sondern der ganze Mensch erleuchtet.[4] In der Erleuchtung wird das Selbst des Menschen transzendiert, und der Mensch kehrt anderswoher wieder in das Selbst zurück.[5] Diese Erfahrung ist nicht eine Wahrnehmung oder ein Erzeugnis des Intellekts, sondern das sehende Subjekt ist der Heilige Geist selbst, durch den der Mensch sich selbst sieht.[6] In der bestehen-

---

1. Tr.2.3.35.
2. Tr.2.2.14.
3. Tr.2.2.9.
4. Tr.2.3.35.
5. Tr.1.3.21.
6. Tr.1.3.18.

> den Erleuchtung ist das Organ der Erleuchtung der Heilige Geist oder die göttliche Energie. Der Mensch wird in der Erleuchtung das, was in der Union vereinigt wird, und darum ist die göttliche Energie oder der Heilige Geist sowohl das Subjekt als auch das Objekt.[1] Der Mensch ist in dieser bestehenden Erleuchtung wie ein Spiegel, der die göttliche Energie oder das Licht reflektiert. Die Transzendierung der eigenen Natur des Menschen bedeutet doch nicht, daß die Erfahrung der Erleuchtung von dem Körper oder der Seele getrennt wäre, sondern daß die Erfahrung in dem Menschen selbst geschieht.[2]

Palamas' Kosmologie folgt der normalen Kosmologie der griechischen Patristik, aber die Schlüsselfragen in Palamas' Spiritualität sind nicht die anthropologischen Begriffe der Kosmologie, sondern die rechte Richtung der Frömmigkeit. Die rechte Richtung ist von außen nach innen. Die Grunddistinktion oder Diastasis in der Kosmologie Palamas' ist nicht intelligibel-sensibel, sondern ungeschaffen-geschaffen. Der größte Irrtum der Griechen ist nach Palamas, daß sie denken, der Sinn müsse aus dem Körper hervorgehen.[3] Palamas dagegen spricht über die Beziehungen zwischen Körper, Herz, Sinn und Seele im Gebet, aber dieses Erörtern arbeitet mit einer solchen Spiritualität als einer Grenzziehung, wo der Sinn und der Körper mit der Ekstase auseinandergehen. Das Treffen mit Gott im Gebet wird nicht durch diese anthropologischen Elemente und ihre Beziehungen motiviert, sondern in dem Verhältnis zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem. Das Gebet ist auf die pneumatologische Kenosis

---

1. Tr.2.3.37.
2. Tr.2.2.14.
3. Tr.1.2.4.

begründet.[1] Man kann abstrahierend sagen, daß die gemeinsame Richtung in der Spiritualität des Makarios und des Palamas die Bewegung von außen nach innen ist. Diese Spiritualität im Denken des Palamas ist nicht getrennt von der Kosmologie. Aber gerade die Grundachse innen-außen ist das, was die Theologie des Gebetes bei Gregorios Palamas mit der Tradition der makarianischen Homilien zusammenfügt. Palamas hat seine Kosmologie aus der griechischen Ideenwelt als eine bekannte christliche Variante aufgenommen. Eine gleiche Differenzierung der Quellentradition der verschiedenen theologischen Loci ist zum Beispiel schon bei den Kappadokiern geschehen.

Wir haben früher bemerkt, daß weder Herz noch nous für das höchste Organ des Gebetes gehalten werden können. Sowohl das Herz als auch der Nous sind zentrale Begriffe, aber Palamas denkt nicht an die Frage, welcher von beiden primär ist. Beide sind anthropologische Organe. Aber die Erleuchtung ist eine ungeschaffene.[2] Im dritten, höchsten Grad des Gebetes ist das eigentliche "Organ", sowohl das Subjekt als auch das Objekt, die göttliche Energie oder der Heilige Geist. Im dritten Grad des Gebetes wohnt der Heilige Geist im Menschen, und der Heilige Geist selbst erweckt das Gebet.

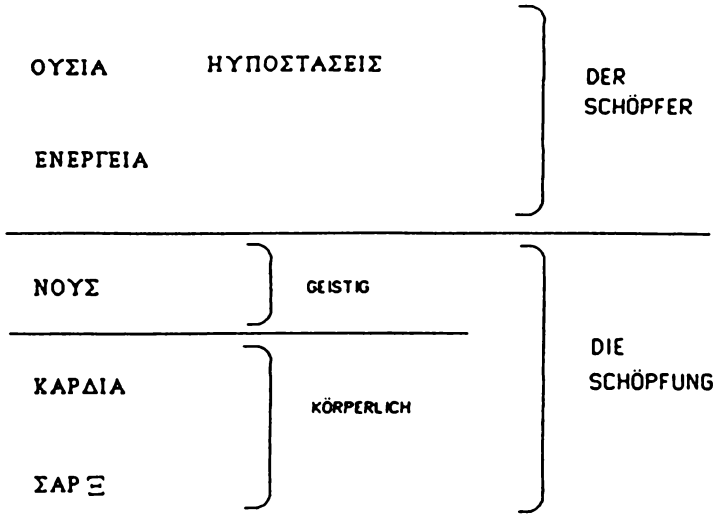
Nach meiner Auffassung können die Traditionen des christlichen Neuplatonismus und die Tradition der makarianischen Homilien nicht für Gegensätze gehalten werden, wie das in der Diskussion über Palamas manchmal geschehen ist. Es gibt gemeinsame Züge in den beiden Traditionen, und Gregorios Palamas hat Einflüsse von beiden Traditionen angenommen. Aber dieser Einfluß dürfte nicht als eine falsche Prägung angesehen werden, wenn die Theologie des Gebetes Gregorios Palamas' bewertet wird.

---

1. "Εἰ δὲ καί κατὰ τὸν Ἀπόστολον, 'ὁ Θεὸσ' ἔδωκεν αὐτου τὸ πνευμα κράζον 'εν ταις καρδίαις ἡμων 'ἀββα ὁ πατηρ', πως ἡμεις οὐκ'εν ἀυταις συνευζόμεθα τω πνεύματι. Tr.1.2.4.

2. Tr.2.3.66.

Das kosmologische Modell des Gregorios Palamas



Martin Tamcke (Göttingen)

HEILIGUNG UND HEILIGER GEIST BEIM KATHOLIKOS-PATRIARCHEN SABRISHO I.

Grundlage der Lehre vom Heiligen Geist in der ostsyrisch-nestorianischen Kirche ist die Annahme der Beschlüsse des Konzils von Nikaia (325) auf der Synode, die im Jahre 410 unter dem Katholikos Ishaq I. in der Hauptkirche zu Seleucia-Ktesiphon abgehalten wurde.[1] Der Gesandte des römischen Kaisers Arcadius, Bischof Maruta von Maiperqat, der sich zu Friedensverhandlungen am Hofe des persischen Großkönigs aufhielt, hatte die Synode erwirkt und ihr die nicänischen Beschlüsse vorgelegt[2]. Obwohl bereits zuvor expressis verbis der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn bekannt worden war, scheinen die Beschlüsse des Konzils

---

1. Erörterung des Namens "Nestorianer" bei I. Silbernagel, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Ostens, 2. gänzlich umgearbeitete Auflage von J. Schnitzer, Regensburg 1904, S. 247-249.
   Zur Synode des Ishaq: Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens, hrsg. von J.B. Chabot, Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques Bd. 37, Paris 1920, S. 17-36 und 253-275; Das Buch der Synhados oder Synodicon orientale, hrsg. von O. Braun, Stuttgart/Wien 1900 (Reprint Amsterdam 1975), S. 5-35. Vgl. W.A. Wigram, An introduction to the history of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire 100-640 a.D. D., London 1910, S. 87-101, zum Nicäenum besonders S. 97-99.
2. Braun (Anm. 1), S. 6f; Wigram (Anm. 1), S. 85-89, 93, 95, 100.

in Persien zuvor überhaupt unbekannt geblieben zu sein[1]. Das Konzil wird in der ostsyrischen Tradition seither als die Synode der 318 Väter bezeichnet und bleibt bis auf den heutigen Tag das einzige Konzil, das die ostsyrisch-nestorianische Kirche mit den übrigen christlichen Kirchen verbindet[2].

Auch die vom Katholikos-Patriarchen Sabrisho I. (596-601) im Jahre 596 abgehaltene Synode macht sich die nicänischen Beschlüsse zu eigen[3]. So beruft sie sich darauf, daß dieses Konzil "das Bekenntnis der einen gepriesenen Natur der heiligen Trinität des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes" (die sogenannte trinitarische Kurzformel) lehre, und führt die Abhaltung des nicänischen Konzils "auf den Willen des Geistes" zurück[4]. Von hervorgehobenen Interesse ist den versammelten Bischöfen die Konsequenz für die Christologie: der "in seiner Gottheit auf geistige Weise vor Grundlegung der Welt ohne Mutter" gezeugte Herr Jesus Christus wurde nach dem Bekenntnis der Synode "am Ende der Zeiten aus der heiligen Jungfrau im Fleische geboren ohne Zutun

---

1. Vgl. C.D.G. Müller, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen, Die Kirche in ihrer Geschichte D 2, Göttingen 1981, S. 296; zur Frage der Anwesenheit eines Johannes aus Persien in Nicäa vgl. Ortiz de Urbina, Die Gottheit Christi bei Afrahat, Orientalia Christiana Vol. XXXI, Nr. 87, Rom 1933, S. 50f; zur Frage der Übereinstimmung der nicänischen Kanones mit ihrer ostsyrischen Version vgl. ebd., S. 472f.

2. Dazu: Braun (Anm. 1), S. 6.

3. Die Synode in Chabot (Anm. 1), S. 196-207 und 456-470; Braun (Anm. 1), S. 277-296.

4. Chabot (Anm. 1), S. 197 und 457; Braun (Anm. 1), S. 283. Das Konzil wird auch hier als die Synode der 318 Bischöfe (bzw. "Väter") bezeichnet.

des Mannes in Kraft des Heiligen Geistes"[1]. Es muß hier der weiteren Erforschung der ostsyrischen Tradition des Nicänums anheimgestellt werden, über die Entstehung dieses Bekenntnisses Aufschluß zu geben. Für den hier zu verhandelnden Sachverhalt muß genügen, daß der Katholikos-Patriarch Sabrisho selbst diesem Bekenntnis als leitender Kirchenhirte verpflichtet war.

Sein Interesse an den christlichen Glaubenslehren war dabei nicht vorrangig auf die getreue Überlieferung des Dogmas gerichtet, sondern von der Frage nach den Konsequenzen für die Spiritualität geleitet. Erstmals hatte in diesem Mann die ostsyrisch-nestorianische Kirche wieder einen Mönch zum Oberhirten erhalten, nachdem ein Jahrhundert zuvor Mönchtum und Zölibat bewußt aus der Kirche zurückgedrängt worden waren[2].

Sabrisho macht in seinem Brief an die Mönche des Klosterverbandes von Barqita, der erst kurz zuvor auf großköniglichen Befehl hin dem Patriarchenstuhl zu Seleucia-Ktesiphon unterstellt worden war, die Pneumatologie für das monastische Leben und die Thematik der Heiligung fruchtbar[3]. Neben seinen Bemühungen um die Klosterzucht hebt Sabrisho aufgrund der theologischen Streitigkeiten seiner Zeit zwar auch die Forderung nach der rechten Lehre mit hervor, dies jedoch nimmt sich

---

1. Chabot (Anm. 1), S. 198 und 458; Braun (Anm. 1), S. 284.

2. Vgl. B. Spuler, Die morgenländischen Kirchen, Leiden und Köln 1964 (vermehrter Sonderdruck aus: Handbuch der Orientalistik, hrsg. von B. Spuler, Abteilung 1: Der Nahe und der Mittlere Osten, Bd. 8: Religion, Abschnitt 2, Leiden und Köln 1961), S. 128-132.

3. Der Bundesvertrag der Bruderschaft von Barqita in Chabot (Anm. 1), S. 200-203 und 461-465; Braun (Anm. 1), S. 286-291. Der Brief Sabrishos in Chabot (Anm. 1), S. 203-207 und 465-470; Braun (Anm. 1), S. 291-296.

gerade im Hinblick auf den erst kürzlich der nestorianischen Kirche einverleibten Klosterverband - besonders angesichts der von Sabrisho mitgetragenen Beschlüsse der Synode von 596 - nur sehr vage aus[1]. Dadurch wird ein grundsätzliches Charakteristikum des Katholikos-Patriarchen hervorgehoben: ihm geht es um die richtige Geisteshaltung, um Demut, Einfalt und Einfachkeit als Elementen des geistlichen Lebens[2]. Das Lehrhafte tritt hinter die Praxis so weitgehend zurück, daß Zeitgenossen ihm diese Einfachkeit als Einfältigkeit imstande waren[3].

Nicht der äußere Glanz gibt Aufschluß über die Person, sondern die innere Haltung: so wendet der kärglich gekleidete Katholikos-Patriarch einmal gegenüber einem prächtig gekleideten Bischof der Oströmer die Konsequenz des Psalms 45 bezüglich der Königstochter vom äußeren Glanz auf die innere Ortung im Glauben[4].

"Wer sich lobt, lobe sich im Herrn!"; dieser Satz aus dem ersten Korintherbrief stellt eine Antithese zu der

---

1. Chabot (Anm. 1), S. 206 und 469; Braun (Anm. 1), S. 295.

2. Histoire nestorienne inédite, hrsg. von A. Scher, Patrologia Orientalis VII,2, Paris, S. 494-497; G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd. 7,3, Leipzig 1880 (Reprint Nendeln 1966), S. 100; O. Braun, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, Bibliothek der Kirchenväter Bd. 22, Kempten und München 1915, S. 232f; I. Guidi, Die Kirchengeschichte des Catholikos Sabhriso' I., Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. 40, 1886, S. 560; H. Gismondi, Maria, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum, erster Teil, Rom 1899, S. 52f; Ms. Berl. 60 (Sachau 132), fol. 394b; Ms. or. fol. 3120 (Berlin), fol. 323.

3. Scher (Anm. 11), S. 485; Gismondi (Anm. 11), S. 51.

4. Guidi (Anm. 11), S. 560; Ms. Berl. 60 (Sachau 132), fol. 394b; Ms. or. fol. 3120 (Berlin), fol. 323.

Vorstellung der Bruderschaft von Barqita dar, denn dort hatte man ein schon äußerlich erkennbares Vorbild sein wollen[1]. Zudem korrigiert Sabrisho die Auffassungen der Bruderschaft, indem er die Vernunft, die in Barqita geradezu heilsmittelähnlichen Charakter hatte[2], an die Christologie bindet[3].

Dabei greift er auf sein eigenes Mönchsideal zurück. Beziehungslose Askese wird verneint: die Wüste heiligt nicht, die Einöde schenkt keinerlei Offenbarung, die Entäußerung läßt nicht aus sich heraus am Geistigen teilhaben[4]. Mit dieser dreigestuften Verneinung ist aber schon umschrieben, worum es geht, was einer solchen beziehungslosen Askese fehlt: die Nähe zu Gott. Um die zu erreichen bedarf es der Reinigung durch den Wandel; zu einer Heiligung daselbst kommt es aber nur, "wenn die Seele übereinstimmt mit dem Leib (Körper) in der göttlichen Verbindung (Beziehung)."[5] Der hier dychotomisch gesehene Mensch erfährt nur über den Geist Erleuchtung, das heißt Offenbarung. So kommt es zu herrlichen Offenbarungen, "wenn der Geist sich trunken vermischt in göttliche Werke (mit göttlichen Werken)"[6]. Jetzt erst ist die Vollendung erreicht, kommt es zur Heimkehr des Mönchs in den Bereich Gottes, zu wahrer Entäußerung:

---

1. Chabot (Anm. 1), S. 201, 203, 462, 464; Braun (Anm. 1), S. 287-290.
2. Chabot (Anm. 1), S. 200 und 462; Braun (Anm. 1), S. 287f.
3. Chabot (Anm. 1), S. 204 und 467; Braun (Anm. 1), S. 292f.
4. Chabot (Anm. 1), S. 204 und 467; Braun (Anm. 1), S. 293.
5. Chabot (Anm. 1), S. 204f und 467; Braun (Anm. 1), S. 293.
6. Chabot (Anm. 1), S. 205 und 467; Braun (Anm. 1), S. 293.

"Die Entäußerung bereichert die wirklich Entäußerten"[1]. Nicht mehr der Aktivitätenkatalog der Mönche von Barqita ist gefragt, vielmehr muß die Seele ihre eigene Tätigkeit gewissermassen ruhen lassen und sich ganz den göttlichen Einwirkungen hingeben. Der Geist läßt am Geistigen teilhaben[2], hat also die sinnlich empirische Gebundenheit dieser Welt abgeschüttelt und ist zurückgeführt worden zu Gott. In diesem lobenswerten Zustand aber, den schon Onias angesichts des Heliodor suchte[3], bleibt der Mensch nicht ohne ethische Verpflichtung, denn nur Gott ist frei vom Gesetz und zugleich dessen belebendes Haupt. "Wie vermag es der Körper, daß er sein Leben führt, ohne daß das Haupt (ihm) Leben gibt?"[4] Mit diesem, die Ausführungen über das Gesetz abschließenden Satz zeigt Sabrisho, daß die mystische Gottgebundenheit den Mönch nicht dessen enthebt, was im praktischen Leben zu vollziehen ist, sondern daß vielmehr eine neue Ethik folgt, gemäß derer man sich nur im Herrn rühmen kann[5]. Der Geist ergreift dann das gesamte Innenleben des Menschen, er beherrscht sein ganzes Gemütsleben, so daß er in allem die Nähe Gottes zu spüren vermag und daher schon jetzt in der Ewigkeit ist und demgemäß alle Dinge zu beurteilen und brauchen versteht. Somit ist die Vermischung mit dem Geist die unsagbare und unfaßbare Vereinigung der Seele mit Gott, welche nicht in neuen

---

1. Chabot (Anm. 1), S. 205 und 467; Braun (Anm. 1), S. 293.
2. Chabot (Anm. 1), S. 204 und 467; Braun (Anm. 1), S. 293.
3. Chabot (Anm. 1), S. 205 und 467f; Braun (Anm. 1), S. 293f; Zu Onias und Heliodor: 2, Makkabäer 3, 25 und 26.
4. Chabot (Anm. 1), S. 206 und 469; Braun (Anm. 1), S. 294f.
5. Chabot (Anm. 1), S. 206 und 470; Braun (Anm. 1), S. 296.

theoretischen Erkenntnissen, sondern in der ständigen unmittelbaren Willenseinigung mit Gott und daher in einem von Gott bestimmten und erfüllten Gemütsleben zum Ausdruck kommt. Der ganze Mensch scheint in eine neue Daseinssphäre und in eine Lebensgemeinschaft mit Christus versetzt. Mit der vom Geist gewirkten Willenshinkehr fort von den äußeren Mitteln der Askese hin zu Christus ist also verbunden eine innere Erleuchtung der Vernunft zu einer intuitiven Erkenntnis Gottes und seines Gnadenwirkens[1]. Dies ist aber nicht nur Heiligung im Sinne einer moralischen Besserung, sondern eine Erhebung des Menschen über diese bejammernswerte Welt in die Sphäre der reinen Geistigkeit Gottes und hierdurch ein Entnommenwerden aus dem unreinen und vergänglichen Weltwesen. Erst aus der Einwohnung des Geistes und der daraus folgenden Entäußerung von allem Weltlichen führt das heiligende Wirken des Geistes zur Ermöglichung aktiver Heiligung des Mönches selbst anhand des Gesetzes[2].

Wie nun verhalten sich die Ausführungen zur Pneumatologie im Kontext der Heiligungsthematik zu jenen Bekenntnissätzen, die die Synode im Jahre 596 unter Vorsitz des Katholikos-Patriarchen Sabrisho faßte? Die Synode hatte ganz den Zusammenhang von Pneumatologie und Christologie ins Zentrum gestellt, während für den Brief Sabrishos der Zusammenhang von Pneumatologie und Heiligung konstitutiv ist. Gerade aber hierdurch wird nur ein weiterer Zugang zur Christologie geschaffen, wenn gemäß dem Satz aus dem 1. Korintherbrief gesagt wird: "Wer sich lobt, lobe sich im Herrn!"[3] Es geht darum, ein reines Gefäß zu werden, so daß - wie der Herr in seiner

---

1. Vgl. Chabot (Anm. 1), S. 204 und 467; Braun (Anm. 1), S. 292f.

2. Chabot (Anm. 1), S. 205f und 467-470; Braun (Anm. 1), S. 294-296.

3. Chabot (Anm. 1), S. 206 und 470; Braun (Anm. 1), S. 296.

Menschengestalt Wohnung nahm - auch der Mönch frei wird zur Einwohnung des Heiligen Geistes[1]. Letztlich gilt dies wohl allen Menschen[2]. Und erst von hier wird verständlich, daß kein Widerspruch zwischen den Aussagen der Synode und denen des Hirtenbriefes liegt, sondern daß diese sich zutiefst ihrem Ziele nach ergänzen: sie handeln von der Pneumatologie so, daß die erste sie als einen Weg von Christus zu den Menschen und der zweite sie als einen Weg von den Menschen zu Christus verstehen. So finden beide Auffassungen in die Mitte, die Christus ist.

---

1. Vgl. Chabot (Anm. 1), S. 204 und 467; Braun (Anm. 1), S. 292f; so war schon die Auffassung in der frühsyrischen Theologie bei Afrahat, vgl. W. Cramer, Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie, Münsterische Beiträge zur Theologie Bd. 46, Münster 1979, S. 85.

2. Vgl. Chabot (Anm. 1), S. 206 und 469; Braun (Anm. 1), S. 295.

Hans-Walter Krumwiede (Göttingen)

LUTHERS UND BONHOEFFERS GEBET FÜR DIE JUDEN[1]

Beide, Luther und Bonhoeffer, sehen das Gebet als konstituierend für die christliche Existenz an, und beide haben wiederholt und akzentuiert zur Judenfrage Stellung genommen. Somit soll gefragt werden, ob sich nicht durch das genus des Gebetes neue Gesichtspunkte für das Verhalten des deutschen Luthertums[2] den Juden gegenüber ergeben.

---

1. Das Hauptreferat über das ev.luth. Gebet wurde von H-O. Kvist gehalten. Als Korreferent hatte sich der Verfasser auf eine spezielle Thematik beschränkt. Dabei hat er versucht, den Zusammenhang mit den zentralen Problemen der Forschung über die "Judenfrage" bei Luther und Bonhoeffer herzustellen, ohne vorschnell zu Ergebnissen kommen zu wollen. Das Kurzreferat wurde zu einem Aufsatz erweitert.

2. Die Bedeutung Luthers für Bonhoeffers Leben und Werk kann als gesichert angesehen werden. Nach den Voten des Verfassers "Glaubenszuversicht u. Weltgestaltung bei Martin Luther. Mit einem Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer", 1983 u. "Dietrich Bonhoeffers Luther-Rezeption und seine Stellung zum Luthertum", in: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, hg. W.D. Hauschild u.a., 1984, S. 206-223, sowie Chr. Gremmels, (Hg.) "Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne" (= Intern. Bonh. Forum, Forschung u. Praxis 6) 1983, hat H.E. Tödt im Geleitwort "Zur Neuausgabe von Dietrich Bonhoeffers Werken" Bonhoeffer einen "bewußten Lutheraner" genannt (1, Bd., S. XV).

I. *Luther.* Eine neue, nicht einseitig negative Wertung des Wittenberger Reformators durch die römisch-katholische Kirche und Theologie setzt man mit Joseph Lortz' Werk über die Reformation in Deutschland an[1].

Bei aller Kritik an der Theologie, den reformatorischen Konzeptionen und der Kirchenpolitik Luthers (I, 170-192; 381-437) läßt Lortz die Schriftgebundenheit, die Christusfrömmigkeit (I 399ff) und vor allem das Beten des Reformators gelten.

> "In Luther und seinem Werk lassen wir für seine Zeit und für heute alles bestehen, was eine unbestechliche Forschung an Werten des Betens, Opferns und sonstigen christlichen Gestaltens ihnen zuschreiben darf. Und wenn man überblickt, was sie im Laufe der Jahrhunderte über die Erde hin auf allen Gebieten menschlich-wertvollen Daseins gewirkt haben, wie vielen Millionen Menschen sie als Vermittler der christlichen Botschaft tiefe Kraft zur Bestehung der großen Probe des Lebens und Sterbens bedeuteten, wie fruchtbar bis heute (und selbst in 'liberal'-protestantischen Kreisen) das Bekenntnis zu Christus dem Herrn sich in Kreisen des Protestantismus dokumentiert in Gläubigkeit und in Werken der Nächstenliebe, so ist das wahrhaftig unendlich viel" (II, 303).

Von dieser positiven Stellungnahme aus führt der Weg zu katholischen Theologen der Gegenwart, die Luther "unseren gemeinsamen Vater im Glauben" nennen[2], ihn jedoch nicht als "Kirchenvater" anerkennen können.

---

1. J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde, 1. Auflage 1939/40. Unveränderte Nachdrucke 1942 u. 1946 und des öfteren. Zitiert wird nach 5. Auflage 1962.

2. J. Wallmann, Luthers Stellung zu Judentum u. Islam, in: Luther, 1986, S. 49f.

Lortz hat dann aber auch von dem "ganz anderen Luther" gesprochen, der mit seiner grobianistischen Polemik die Grenzen des guten Geschmackes verletzt, sowie Ehrfurcht und Liebe mißachtet habe (I, 409ff). Dabei räumt er ein, daß die Verächtlichmachung, ja die Vernichtung des Gegners um jeden Preis und mit allen Mitteln der Grundakkord der Polemik im 16. Jahrhundert gewesen sei. Aber Luther habe darin alle anderen übertroffen. Ungezügeltes Schmähen und ein rücksichtsloses Vorgehen findet sich auch in Luthers Judenschriften, wie in seiner Polemik gegen den Papst, die Türken und die protestantischen Dissidenten. Durch die neuere Forschung ist geklärt, daß dieses nicht vorrangig ein psychologisches Problem ist. Als wichtig hat sich vor allem im Anschluß an Oberman[1] Luthers These von der Verteidigung des rechten Glaubens gegen die Anläufe des Satans in der Endzeit erwiesen.

Meines Wissens unbeachtet ist bisher geblieben, daß sich die fatalsten und vernichtendsten Angriffe Luthers auf die Juden - mit der Forderung ihrer Ausweisung und der Verbrennung der Synagogen - in einem Gebetsformular finden[2]. Luthers Schrift "Von den Juden und ihren Lügen" (1543) klingt in einem dreifachen Gebet aus:

> "Davon [vom rechten Messias] die blinden Jüden und Türcken so gar nichts wissen. Gott erbarme sich über sie, wie er uns gethan hat und thun wird, AMEN" (WA 53, 550).
>
> "Und je mehr die Jüden, Türcken und alle Feinde jn [den rechten Messias] lestern und schenden, je fester wir an jm halten, und je lieber er uns hat,

---

1. H.A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus, 1981; Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel, 1981/82.

2. Die neueste Arbeit über das Gebet bei Luther: V. Vajta, Luther als Beter, in: Leben u. Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, hg. H. Junghans, 1983, I, S. 279-295; II, S. 806-811.

> wie er spricht: 'Selig seid jr, wenn jr umb meinen willen verfolget und verlestert werdet, Seid frölich, Ewr lohn ist gros im Himel'. Dem sey lob und danck, ehre und preis sampt dem Vater und heiligen Geist, einigem, waren, rechten Gott. AMEN" (ebd., 552).
>
> Der Schlußsatz: "Sondern auch der Jüden bosheit, lügen, flüchen mus feind werden und [be]greiffen, das jr glaube nicht allein falsch, sondern sie gewislich mit allen Teufeln besessen sind. Christus, unser lieber Herr, bekere sie barmhertziglich und erhalte uns in seiner enkenntnis, welche das ewige Leben ist, fest und unbeweglich. AMEN" (ebd.).

Der Judenfluch in Gebeten Luthers! - man wird das nicht verharmlosen dürfen. Es handelt sich dabei nicht nur um Anklänge an alttestamentliche Rachepsalmen, sondern auch um eine Gebetsordnung, ein Gebetsformular, wodurch der Tatbestand weiter verschäft wird. 1535 schrieb Luther die kleine Schrift: "Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund" (WA 38, 351-375)[1]. Sie beruht auf seiner eigenen, Vaterunser, Dekalog und Glaubensbekenntnis zugrundelegenden Gebetspraxis: "Ich gebs euch so gut als ich habe und wie ich selber mich mit beten halte. Unser Herr Gott, gebes euch und jderman besser zu machen. AMEN" (edb., 358).

Bei der Entfaltung der ersten vier Bitten des Vaterunsers betet Luther für die Bekehrung der Widersacher des Evangeliums und darum, daß ihnen gewehrt wird, wenn

---

1. Der Adressat ist ein Freund Luthers, der Barbier Peter Balbier. Wohl im Rausch hatte dieser seinen Schwiegersohn erstochen. Auf Grund von Luthers Fürsprache wurde er nicht zum Tode verurteilt, sondern nur unter Verlust von Haus, Hab und Gut ausgewiesen. Die Schrift ist vor diesen Ereignissen geschrieben (WA 38, 351f).

sie sich nicht bekehren wollen (360ff). Der Heiligung des göttlichen Namens steht die Abgötterei und Ketzerei der Türken, des Papstes und aller falschen Lehrer oder Rottengeister entgegen, die Gott vertilgen möge; die Juden werden hier nicht genannt. Viermal wird dann das "bekehre und wehre" gesprochen, bei dem Preisen des göttlichen Namens, dem Dienst in rechtem Glauben und wahrhaftiger Liebe, dem Erleiden des Kreuzes und dem frommen Leben in den weltlichen Ordnungen. Dann wird Gott angerufen, dem Mißbrauch seines Namens, der Zerstörung seines Reiches, dem Handeln gegen seinen Willen und dem Verderber der von ihm verfügten Ordnung zu wehren. Einem Fluch gegen die Feinde des Evangeliums aber wird kein Raum gegeben. In die Vergebung der fünften Bitte werden die Feinde einbeschlossen:

> "Denn sie thun jn selbst damit das grösseste leid, das sie dich an uns [durch ihr Handeln gegen uns] erzürnen, Und uns mit jrem verderben nichts geholffen ist, Sondern sie viel lieber mit uns wolten selig sehen, Amen. Und wer hie sich fület, das er nicht wol vergeben kan, der mag umb gnade bitten, das er vergeben könne." (362)

Bei der Auslegung des Vaterunsers wird nur Gott als der genannt, welcher den Feinden des Evangeliums wehrt. In welcher Weise aber geschieht das? Das Gebet im Anschluß an das 4. Gebot gibt darauf eine Antwort (367f). Der Christ dankt für die göttliche Stiftung der Oeconomia ("Haus", Familie) und Politia (Obrigkeit). "Weil on weltlich regiment kein Friede ist, wo kein Friede ist, kan kein Haus wesen sein...". Der Friede ist demnach die Aufgabe der weltlichen Stände. Um seinetwillen fordert Gott Gehorsam gegenüber den Eltern und der Obrigkeit und läßt die Mißachtung seines Gebotes nicht ungestraft. Vom geistlichen Regiment, von Predigt und Sakrament, vom Glauben und Beten ist hier zunächst nicht die Rede; all das gehört nicht in die Kompetenz der weltlichen Obrigkeit. Es bleibt jedoch nicht ausgeklammert. Die

Verbindung zwischen den beiden Regimenten wird durch Gottes Segen herbeigeführt. Dieses schüttet er aus über das Haus und das Land, die seine Gebote halten. Aber nicht nur die Untertanen, sondern auch Eltern und Regenten können Gottes Gebote verletzen. Darum soll der Christ für Weisheit und Verstand bei der Ausübung des Regieramtes bitten und um Bewahrung vor Tyrannei, die auch in der Verfolgung des Wortes Gottes besteht. Es handelt sich hier um die cura religionis der weltlichen Obrigkeit, d.h. um den äußeren Schutz der Religion, ohne in die internen Angelegenheiten der Kirche hineinzuregieren. Zum irdischen Frieden gehört nach der Auffassung der Zeit auch ein einheitliches Glaubensbekenntnis. Dadurch überschneiden sich äußere Fürsorge und die Verantwortung für den rechten Glauben[1].

Schon 1530 hatte Luther auf der Feste Coburg eine vergleichbare Position bezogen: "Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg" (WA 30 II, 237-356). Seit etwa 10 Jahren (seit dem Wormser Reichstag 1521) habe man den Religionsstreit "mit so viel reichstagen, mit so viel ratschlagen mit so viel tücken und practiken, mit so viel vertrostung und hoffnüng, ia auch mit gewalt und zorn, mit mord und straff" beizulegen versucht. Der Weisheit der Verantwort-

---

1. Die "cura religionis" der christlichen Obrigkeit ist in Luthers kirchenrechtlicher Konzeption das Scharnier zwischen den beiden Regimenten. Grundsätzlich soll die Kirche frei von obrigkeitlicher Herrschaft bleiben. Das Wohl des Gemeinwesens fordert jedoch eine Fürsorge für die Religion um der äußeren Ordnung willen: Sicherung des öffentlichen Gottesdienstes, Besoldung der Pfarrer, religiöse Jugenderziehung, Schutz vor Gotteslästerung und Irrlehre etc. (Vgl. J. Heckel, cura religionis. ius in sacra. ius circa sacra = Libelli XLIX, 1962[2]). Durch die Trennung von Staat und Kirche im 19. und 20. Jh. ist in dieser Frage ein grundsätzlicher Wandel eingetreten.

lichen aber hat es an Gottesfurcht und demütigem Gebet gefehlt (271). Das Gebet der Evangelischen aber geschieht auf die rechte Weise und wird von Gott erhört werden:

> "Und haben auch nu angefangen mit ernst fur euch zu bitten, das doch Gott der allmechtige, ein mal wolte ewr hertzen erleüchten und bewegen, sein wort zu furchten und demütiglich gegen yhm zu handeln. Angeneme ist solch gebet für uns, das wissen wir, Aber Gott helff, das yhr nicht halstarrig dawidder euch setzt, und unser gebet sich widder keren müsse jnn unsern bosem, als bey eüch verloren und veracht. Denn wir sehen, das der teuffel mit den Turcken herzu wil, und erregt dazü eine rotten nach der andern, und wolts gern alles zu boden stossen, Soltet jhr denn auch noch verstockt und halstarrig bleiben wie bisher, das were zu viel und aller ding untreglich" (272).

Luther rechnet nicht mit der Erhörung des Gebetes für die Altgläubigen, so nennt er gleich im Anschluß daran in einem Atemzuge Türken, Papst und Teufel, auch hier werden die Juden als Feinde Christi nicht genannt. Für die Evangelischen aber, die zwar das Ziel noch nicht erreicht haben, sich aber auf dem rechten Weg befinden, gilt die Verheißung aus dem Römerbrief "Den ausserweleten schaffet der geist alle ding zu yjrem besten" (Rö 8, 28). Am Ende der Schrift, nachdem Luther die einzelnen Artikel durchgegangen ist, wiederholt er die Fürbitte für die Katholiken, die der Lutherischen als "fromme Ketzer", besonders aber ihres Gebetes wegen nicht entbehren können, wenn sie etwas Beständiges ausrichten wollen. Auch hier geht die Fürbitte unmittelbar in das Drohwort über, wenn das freie, reine Evangelium von den Gegnern nicht angenommen wird.

Was Luther - besonders angesichts der Beschlüsse des Reichstages zu Speyer 1529 - vorausgesehen hatte, trat ein; die katholischen Delegierten in Augsburg 1530 waren nicht bereit, das evangelische Bekenntnis anzunehmen.

Darum schrieb Luther 1531 in seiner "Warnung an seine lieben Deutschen" (WA 30 III, 252-320):

> "So wil ich sampt den meinen unser gebet nach Gottes befelh auch einzihen und, wie S. Johannes leret [1. Joh. 5, 16], fur die sünde zum tode nicht beten... Denn unser gebet und flehen umb fried, obs bey den verstockten verloren ist, So wirds uns doch deste stercker helffen, und hat bereit an euch zu Augspurg gros wunder gnug gethan..." (277).

Für diese Aufhebung seines Gebetes beruft sich Luther auf Matth. 10, 13 (Luk. 10, 6): "Wenn der Apostel grus und fride etwa jnn einem hause nicht stat noch friedes kinder fand, so solt sich jr friede widder zu jn lencken". (ebd.). Man wird nicht sagen können, daß Luther damit seine Kompetenz als Verkündiger des Evangeliums verletzt und dem Urteil Gottes über die Verstockten zuvorgekommen wäre. Die Perikope von der Aussendung der Apostel mutet diesen ja auch das Urteil über die sich Ihnen Versagenden zu (Matth. 10, 14). Vorgegeben aber ist Luthers Anspruch, das Evangelium in rechter Weise zu lehren, und damit die Verwerfung der Gegner der evangelischen Kirche[1]. Dieses geistliche Urteil führt nicht zu einem "heiligen Krieg" der Rechtgläubigen gegen die Irrlehrer; sie zu bekämpfen ist Gottes Sache. Politische Macht in den Händen der Feinde des Evangeliums führt zu der Anfechtung, "als sey kein Gott"[2]. Diese Abwesen-

---

1. Vgl. seine Briefe von der Coburg nach Augsburg, in denen er dem skrupelhaften Melanchthon die Gewißheit vermitteln will, daß die Evangelischen den rechten Glauben auf ihrer Seite haben.

2. Die "Verborgenheit Gottes" ("als sei kein Gott") im Sinne der theologia crucis haben Luther und Bonhoeffer mit Nachdruck vertreten. Vgl. dazu H.W. Krumwiede, Martin Luther. Die Kompetenz der Vernunft, in: Jb.Ges. nieders. KG 83, 1985 (=

heit Gottes, die ja nur wie ein Traum ist, darf die Evangelischen aber nicht veranlassen, selbst zur Gewalt zu greifen (277f).

Luthers Gebet für die Verstockten entspricht der manducatio infidelium beim Herrenmahl, daß also die Ungläubigen die Gabe des Mahles wirklich empfangen, jedoch nicht zum Heil, sondern zum Gericht. Für Luther wie für Bonhoeffer hat das Gebet einen sakramentalen Charakter, darum wird in ihm Legitimität oder Verfehlung der Evangeliumsverkündigung offenbar.

Ein kurzer Rückblick auf Luthers Verhalten den Juden gegenüber soll die Anwendung der gewonnenen Kriterien auf die Judenschrift von 1543 vorbereiten. Durch die neueste Forschung ist erwiesen, daß Luther bis in die Mitte der dreißiger Jahre ein Freund der Juden war. Vor allem handelt es sich hier um seine Schrift "Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei", 1523 (WA 11, 307-336).

> Luther geht hier von Rö 9, 5 aus: "Und wenn wyr gleych hoch uns rhumen, so sind wyr dennoch heyden und die Juden von dem geblutt Christi, wyr sind schweger und frembdling, sie sind blut freund, vettern und bruder unsers hern." Kein Patriarch, kein Apostel, kein Prophet stammt aus den Heiden; das Gesetz und die Propheten hat Gott dem Volke der Juden offenbart (315f). Am Ende der Schrift ermahnt er die Christen zur Liebe und zur Gemeinschaft mit den Juden, damit diese christliche Lehre und Leben hören und sehen können. "Ob ettliche hallstarrig sind, was ligt dran? sind wyr doch auch nicht alle gutte Christen. Hie will ichs dis mall lassen bleyben, bis ich sehe, was ich gewirckt habe. Gott gebe uns allen seyne gnade. AMEN" (336).

Die Gemeinschaft von Juden[christen] und Heidenchristen findet ihre letzte Bindung im Gebet. Die Reso-

---

Festschrift K. Schmidt-Clausen), S. 55-74, besonders S. 69ff.

nanz dieser Schrift auf die Juden konnte kaum positiver sein. P.E. Lapide spricht von der "Welle jüdischer Sympathie, von Beifall und gespannter Erwartung, die das Auftreten des jungen Luther einst begrüßte"[1]. Zwei Gesichtspunkte sollen noch hervorgehoben werden. Die Christen tragen selbst die Schuld für die Neigung der Juden zum Wucher, weil sie die Gemeinschaft mit ihnen auch gerade hinischtlich des Berufslebens verhindern (WA 11, 336). Es ist möglich, daß Luther als erster dieses Argument zugunsten der Juden eingebracht hat! Dann bejaht er die Ehe zwischen Christen und Juden (WA 10 II, 283), ist also frei von jedem Rassismus.

Luthers Gebet für die Katholiken 1530/31 auf der einen und für die Juden auf der anderen Seite ist demnach durch einen elementaren Unterschied gekennzeichnet. Bei ersteren nimmt er die negative Reaktion auf die Predigt des Evangeliums vorweg, bei letzteren hofft er, daß sich an ihnen noch vor den Christen die Verheißungen Gottes erfüllen werden.

Zwei Erfahrungen änderten dann Luthers positives Urteil über die Juden. Einmal blieb die evangelische Predigt unter ihnen so gut wie ohne Erfolg, was er als Verharren in der Verstocktheit ansah. Dann erfuhr er von einer jüdischen Mission unter Christen, was ihm als besonders verwerflich vorkommen mußte. Seine 1537/38 beginnende Judenkritik fand 1543 mit der Schrift "Von den Juden und ihren Lügen" (WA 53, 412-552) ihren Höhepunkt. Zu Türken, Papisten und Rottengeistern waren in die Reihe der Feinde des Evangeliums die unbekehrbaren Juden getreten. Wie Luther es 1530/31 mit den römisch-katholischen Delegierten des Augsburger Reichstages gehalten hatte, so verhielt er sich nun auch den Juden gegenüber. Wieder ist das Gebetsformular nach der Anweisung von 1535 die Grundlage: "bekehren und

---

1. P.E. Lapide, Stimmen jüdischer Zeitgenossen zu Martin Luther, in: Die Juden und Martin Luther. Martin Luther und die Juden, hg. H. Kremers, 1985, S. 171.

wehren". Weil die Juden sich auch durch das neu entdeckte Evangelium nicht bekehrt haben und Gott den Vater und seinen Sohn Jesus öffentlich lästern und fluchen, muß die Obrigkeit gegen sie vorgehen (531). Die Pfarrer und Prediger sollen ihre Pfarrleute auffordern, die Juden zu meiden; sie sollen sie jedoch nicht verfluchen oder ihnen ein persönliches Leid zufügen. "Denn sie [die Juden] haben sich selbs all zu hoch verflucht und beleidigt, wenn sie den Mann Jhesum von Nazareth, Marien son, verfluchen, wie sie leider thun nu uber 1400 iar" (527). So maßlos Luther in seinem Zorn über die Juden ist, so wenig er hofft, sie bekehren zu können, das "Wehren" ist nicht sein letztes Wort. Das Ende der Schrift mündet in eine zwiefache Fürbitte ein: "Gott erbarme sich über sie, wie er uns gethan hat und thun wird" (550); "Christus, unser lieber Herr, bekere sie barmhertziglich und erhalte uns in seiner erkenntnis, welche das ewige Leben ist, fest und unbeweglich. AMEN" (552).

Bevor kritisch zum Gebet Luthers für die Juden Stellung genommen wird, soll ein Vergleich mit Bonhoeffer erfolgen.

II. "*Bonhoeffer und die Juden*"[1] ist ein Thema von ökumenischer Relevanz. Aus deutscher Sicht ist der junge Berliner Privatdozent einer der wenigen evangelischen Theologen, die in bemerkenswerter Hellsicht von

---

1. Die wichtigsten Beiträge zu diesem Thema sind in zwei Sammelbänden zu finden: Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, hg. E. Feil u. Ilse Tödt (= Intern. Bonhoeffer Forum 3) 1980; Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität, hg. Wolfgang Huber u. Ilse Tödt (= Intern B. Forum 4) 1982.

Beginn des Hitler-Staates an Kritik geübt haben[1]. Drei Punkte sind dabei zu betonen:

1. *Ablehnung des nationalsozialistischen Führerprinzipes*[2].
Besonders Jugendlichen gegenüber, die selbst noch nicht reif, stark und verantwortlich handeln können, muß der Führer sich der Begrenztheit seiner Aufgabe bewußt sein. Läßt er sich jedoch "von dem Geführten dazu hinreißen, dessen Idol darstellen zu wollen ..., dann gleitet das Bild des Führers über in das des Verführers, <dann handelt er verbrecherisch am Geführten wie an sich selbst[3]">. B. bringt dann Kategorien ein, welche in seiner "Ethik" bestimmend werden sollten. Das politische Amt ist nur etwas "Vorletztes". Wenn dann die Verantwortung des Untergebenen ins Spiel kommt, so beruft sich B. nicht wie Luther auf die "clausula Petri" (1. Kor. 5, 29), sondern argumentiert vom "Letzten" des personalen Glaubens aus: "Denn es kann sein, daß der einzelne recht hat gegen das Amt, das Amt ist nicht letzte Autorität". "Der unwiderlegliche Hinweis auf diese Unvermeidlichkeit des Einzelnerseins des Menschen ist dies, daß er allein sterben muß..."[4]. Zwar hat auch Luther

---

1. Neben B. ist auch P. Tillich zu nennen: Die Kirche und das Dritte Reich. Zehn Thesen, 1932, in: Kirchen- u. Theologiegeschichte in Quellen IV, 2, Nr. 148, S. 112ff.

2. Es handelt sich um "Wandlungen des Führerbegriffes in der jungen Generation"; "Der Führer und der einzelne in der jungen Generation", Rundfunkvortrag vom 1. Febr. 1933 (erweiterte Fassung als Vortrag März 1933), in: Ges.Schr. II, S. 19-38.

3. Im eingeklammerten Satz änderte der Rundfunkredakteur "verbrecherisch" in "unsachlich".

4. Anklang an Luthers 1. Invocavitpredigt: Jeder muß selbst glauben, weil er selbst sterben muß (WA 10,

in Freiheitstraktat (1520) die Disposition des Glaubenden für das Handeln betont[1], im übrigen jedoch die Dialektik von Glaube (Freiheit) und Liebe (Untertansein den Bedürfnissen des Nächsten) stehen lassen. B. geht über Luther hinaus, wenn er unmittelbare sozialethische Konsequenzen aus dem personalen Glauben zieht; es handelt sich dabei um einen der Quellpunkte für die theologische Rechtfertigung des politischen Widerstandes.

2. *Verurteilung der militanten Politik Hitlers.* Als Hitler am 14. Okt. 1933 den Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund erklärte, schickte ihm Martin Niemöller ein Telegramm: "Wir danken für die mannhafte Tat und das klare Wort, die Deutschlands Ehre wahren. Im Namen von mehr als 2500 evangelischen Pfarrern, die der Glaubensbewegung Deutsche Christen nicht angehören [= Pfarrernotbund] geloben wir treue Gefolgschaft und fürbittendes Gedenken"[2]. Bonhoeffer aber urteilte: "Damit ist die Kriegsgefahr sehr viel größer geworden"[3].

3. *Widerstand der Kirche gegen Hitlers Judenpolitik*[4] muß geleistet werden, weil diese den Rechtsstaat gefährde, und die Kirche ihre Solidarität mit dem Volk Israel auf Drängen des Staates nicht preisgeben dürfe.

III, 1f). Bei Bonhoeffer Sanctorum Communio Werke 1, S. 118f.

1. H.W. Krumwiede, Glaubenszuversicht u. Weltgestaltung bei Martin Luther. Mit einem Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer, 1983, S. 62f.
2. Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes, hg. Wilhelm Niemöller (= Kl. Texte f. Vorles. u. Übg. 180) 1958, S. 30.
3. E. Bethge, D. Bonhoeffer, 1967^2, S. 377.
4. Die Judenschriften B.s aus dem Jahre 1933 finden sich in Bd. II der Ges. Schr., S. 44-53; 62-69.

Karl Barth, Martin Niemöller und fast alle Glieder den Bekennenden Kirche sind erst sehr viel später zu vergleichbaren Einsichten gekommen.

Das Bemerkenswerte an den Voten B.s ist, daß sie zu einem Zeitpunkt abgegeben wurden, als es noch nicht zu spät war. In unserem Zusammenhang soll es nun um den 3. Punkt gehen mit der Zuspitzung auf das Gebet für die Juden im Zusammenhang mit Luthers Judenschriften.

Aus ökumenischer Sicht ist zu sagen, daß gerade in den USA nicht nur positive Urteile über Bonhoeffers Theologie und besonders seine Voten über die Lage der Juden im Hitler-Staat vorliegen. Ein mutiger und vorbildlich handelnder Mann mit einer schlechten Theologie, so wird vielerorts, besonders in jüdischen Kreisen gesagt. Es geht dabei vor allem um einen Absatz aus Bonhoeffers erster Judenschrift, dem ein Wort aus Luthers Tischreden vorangestellt ist:

> "Niemals ist in der Kirche Christi der Gedanke verlorengegangen, daß das 'auserwählte Volk', das den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug, in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tuns tragen muß. 'Juden sind die ärmsten Leute unter allen Völkern auf Erden, werden hie und da geplaget, sind hin und her in Landen zerstreut, haben keinen gewissen Ort, da sie gewiß könnten bleiben und müssen immer besorgen, man treibe sie aus...' (Luther, Tischreden)[1]. Aber die Leidensgeschichte dieses von Gott geliebten und gestraften Volkes steht unter dem Zeichen der letzten Heimkehr des Volkes Israel zu seinem Gott. Und diese Heimkehr geschieht in der Bekehrung Israels zu Christus. 'Wenn die Stunde kommt, daß sich dieses Volk demüthigt und bußfertig abläßt von der Sünde seiner Väter, an der es bis diesen Tag mit furchtbarer Halsstarrigkeit festhängt und das Blut des Ge-

---

1. WA TR 3, 2863, 1532/33.

kreuzigten zur Versöhnung über sich herabflehet, dann wird die Welt staunen ob der Wunder, die Gott thut! die er an diesem Volk thut! Und die hohnsprechenden Philister werden dann sein wie Koth auf der Gasse und wie das verdorrte Heu auf den Dächern. Dann wird er dieses Volk sammeln aus allen Nationen und es zurückbringen nach Kanaan. O Israel, wer ist dir gleich? Wohl dem Volke, dem der Herr sein Gott ist!' (S. Menken, 1795). Die Bekehrung Israels, das soll das Ende der Leidenszeit des Volkes sein. Von hier aus sieht die christliche Kirche die Geschichte des Volkes Israel mit Schaudern als Gottes eignen, freien, furchtbaren Weg mit seinem Volk. Sie weiß, daß kein Staat der Welt mit diesem rätselhaften Volk fertig werden kann, weil Gott noch nicht mit ihm fertig ist. Jeder neue Versuch, die 'Judenfrage' zu 'lösen', scheitert an der heilsgeschichtlichen Bedeutung dieses Volkes; dennoch müssen immer wieder solche Versuche unternommen werden. Dieses Wissen der Kirche um den Fluch, der auf diesem Volk lastet, hebt sie weit hinaus über jedes billige Moralisieren, vielmehr weiß sie sich selbst als immer wieder ihrem Herrn untreue Kirche mit gedemütigt beim Anblick jenes verstoßenen Volkes, und sie sieht voll Hoffnung auf die Heimgekehrten vom Volke Israel, auf die zum Glauben an den einen wahrhaftigen Gott in Christus Gekommenen, und weiß sich diesen als Brüdern verbunden."[1]

E. Bethge hat kritische Stimmen zu diesem Votum Bonhoeffers zusammengetragen[2]. Eva Fleischer: "Man könnte kaum eine bezeichnendere Illustration finden, wie tiefe Wurzeln der 'Unterricht zum Verachten' (teaching

---

1. Ges. Schr. II, S. 49f. Veröffentlich wurde die erste Judenschrift in dem von G. Kunze u. F. Söhlmann hrsg. "Vormarsch".

2. Konsequenzen (wie S. 89 Anm.) S. 173ff.

of contempt) geschlagen hat, als den folgenden Text". Der im Zusammenhang oben zitierte Abschnitt mit B.s erster Judenschrift wird mit Auslassungen gebracht. Die Autorin beklagt dann, es gäbe keinen Beleg dafür, daß B. das Konzept von dem göttlichen Fluch, der über dem jüdischen Volke hängt, je wiederrufen hätte. Ruth Zwerner schreibt, sie habe nicht vor, Bonhoeffer zu einem Antisemiten zu erklären. Eher möchte sie sagen, "daß er wie wir alle zu einem gewissen Grade ein Opfer seines Herkommens und dessen Perspektiven gewesen ist". Unter Berufung auf W. Peck stellt sie zum Schluß eine radikale Verschiebung in der schließlichen Haltung Bonhoeffers zum Judentum fest "weg von einer traditionellen lutherischen Position". Es werden auch andere Stimmen genannt. Emil Fackenheim, Professor der Philosophie in Toronto, einst KZ-Insasse in Sachsenhausen, fragte 1979 nach Belegen für überlieferte "Äusserungen" B.s, in welcher dieser die Kirche anklagt, die wehrlosesten Brüder Jesu, die Juden, verraten zu haben, und feststellt, daß nach Hitler Deutsche nicht mehr evangelisierend mit Juden sprechen könnten. Wenn solche Thesen B.s verifiziert werden könnten, sei dieser nicht nur ein persönlicher Märtyrer, sondern auch ein "theologischer Pionier".

Es gilt nun zunächst einen Blick auf die umstrittene erste Judenschrift Bonhoeffers zu werfen. Sie ist eingerahmt durch Luther-Zitate. Die jüdischen Angriffe auf Bonhoeffer veranlassen Bethge, diese Zitierung für nicht authentisch zu erklären[1]; er hält es für unwahrscheinlich, daß Bonhoeffer Luthers Judenschriften mit ihren erschreckenden Angriffen selbst gelesen hat, um ihnen dann einige unverfängliche Sätze zu entnehmen. Seine Hypothese lautet: Die Zitate können von dem Herausgeber des "Vormarsches" (später der "Jungen Kirche") Fritz Söhlmann stammen. Zugestanden wird dabei, daß der Druck

---

1. Edb. S. 185; Dietrich Bonhoeffer u. die Juden, in: Die Juden und Martin Luther, Martin Luther und die Juden, hrg. H. Kremers 1985, S. 224ff.

nicht ohne Zustimmung Bonhoeffers erfolgt sein könne, dem jedoch nicht bewußt war, in welch fatale Nähe zum Antijudaisten Luther er sich damit begeben hatte. Es ist methodisch korrekt, wenn Bethge schreibt, bis zur Klärung dieses Problems müsse wohl offenbleiben, "wie Bonhoeffers Aufsatz - ich sage vorsichtig nicht: 'Bonhoeffer selbst' - zu diesen Zitaten gekommen ist".

Bei der weiteren Klärung dieser Frage darf der sachliche Zusammenhang nicht übersehen werden.

Das erste Zitat stammt aus der letzten Predigt Luthers in Eisleben am 15. Febr. 1546 über Matth. 11, 25ff. Drei Tage später starb er.

> Der Predigttext: "Ich preise dich Vater, und HERR Himels und der Erden, das du solchs den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbaret... Alle ding sind mir übergeben von meinem Vater... Kompt her zu Mir alle, die jr Müheselig und Beladen seid, Ich wil euch erquicken. Nemet auff euch Mein joch, und lernet von mir, denn Ich bin senfftmütig und von hertzen Demütig, so werdet jr ruge finden fur ewre seele, Denn mein Joch ist sanfft, und meine Last ist leicht" (WA 51, 187).

Der Skopus des Textes ist ein dreifacher: einmal die Unterscheidung zwischen den Klugen auf der einen und den Unmündigen, Sanftmütigen und Demütigen auf der anderen Seite; dann die Königsherrschaft Christi und schließlich das Evangelium von der Annahme der Elenden und Beladenen (das Evangelium im eigentlichen Sinn!). Welche Ursachen immer dafür vorliegen mögen, auf den ersten Punkt ist mehr als die Hälfte der Predigt bezogen, fast zwei Drittel. Die ganze Phalanx seiner Gegner führt Luther als Weise und Kluge vor, denen die Wahrheit verborgen ist: Papisten, Wiedertäufer, Sakramentierer, Schwärmer und Aufrührer. Die Juden werden in einem Predigtexkurs "Vermahnung wider die Juden" besonders behandelt. Aus diesem Anhang stammen die ersten Lutherzitate. Um der Übersichtlichkeit willen soll der

Luther-Text im Zusammenhang wiedergegeben werden, um die Zitierung im Bonhoeffer-Aufsatz richtig beurteilen zu können (WA 51, 195f):

> "... Nu wollen wir Christlich mit jnen handeln und bieten jnen erstlich den Christlichen glauben an, das sie den Messiam wollen annehmen, der doch jr Vetter ist und von jrem fleisch und blut geboren und rechter Abrahams same, des sie sich rhümen. Wie wol ich sorge trage, das Jüdische blut sey nu mehr wesserig und wild geworden, Das sollt jr jnen erstlich anbieten, das sie sich zu dem Messia bekehren wollen und sich teuffen lassen, das man sehe, das es jnen ernst sey, Wo nicht, so wollen wir sie nicht leiden ... Darumb solt jr Herrn [Obrigkeiten] sie nicht leiden, sondern sie weg treiben. *Wo sie sich aber bekeren, jren Wucher lassen und Christum annemen, so wollen wir sie gerne, als unser Brüder halten ... Noch wollen wir die christliche Liebe (im Bonhoeffer Text "Lehre"!) an jnen uben und vor*[1] *sie bitten, das sie sich bekeren, den HErrn annemen, den sie vor uns billich ehren solten*, Welcher solchs nicht thun wil, da setze es in keinen zweifel, das der ein verböster Jüde ist, der nicht ablassen wird Christum zu lestern, dich aus zu saugen und (wo er kan) zu tödten ... Wollen sich die Juden zu uns bekeren und von jrer lesterung, und was sie uns sonst gethan haben, auffhören, so wollen wir es jnen gerne vergeben, Wo aber nicht, so sollen wir sie auch bey uns nicht dulden noch leiden." (Schluß der Vermahnung. Die im Bonhoeffer-Text gebrauchten Zitate sind kursiv gedruckt; sie sind in umgekehrter Reihenfolge gebracht, was sachlich nichts abwirft).

---

1. Die Zitate sind nach der WA oder EA geschrieben; bei einem modernisierten Text wäre "für sie bitten" zu lesen.

Luthers Argumentation in der Ermahnung entspricht der "Ordnung des Gebetes": erst bekehren - dann wehren; das "Wehren" aber geschieht durch die weltliche Obrigkeit. Es hat fast etwas Monotones, wenn er das Schema zweimal wiederholt; er scheint sich in einem geschlossenen Raum um sich selbst zu drehen, ohne eine Tür zu finden. Die Bonhoeffer-Zitierung aber beschränkt sich auf das Gebet um Bekehrung und läßt das "Wehren" fort. Stattdessen lenkt sie auf Luthers judenfreundliche Schrift von 1523 zurück:

> Luther 1523: "Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hetten mit uns heyden gehandelt, wie wir heyden mit den Juden, es were nie keyn Christen unter den heyden worden. Haben sie denn mit uns heyden so bruderlich gehandelt, so sollen wyr widderumb bruderlich mit den Juden handeln, ob wyr etlich bekeren mochten, denn wyr sind auch selb noch nicht all hynan, schweyg denn hyn uber." "... Aber nu wyr sie nur mit gewallt treyben... was sollten wyr guttis an yhn schaffen? Item das man yhn verbeutt, untter uns tzu erbeytten, hantieren und andere menschliche gemeynschafft tzu haben, da mit man sie tzu wuchern treybt, wie sollt sie das bessern?" (WA 11, 315 u. 336).

Die freizügige Zitierung aus Luthers Judenschriften in der Bonhoefferschrift bedeutet keine Manipulation mit dem Text, sondern eine theologische Interpretation, die auch im Aufsatz selbst zu finden ist. Der Unterschied zwischen Luther und Bonhoeffer liegt nicht so sehr in der Stellung zu "Obrigkeit". Wie Luther trennt Bonhoeffer im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre Kirche und Staat; er spricht von der "Radikalität der Trennung des Ortes der frohen Botschaft und des Ortes des Gesetzes". Für die "reformatorische Kirche" als deren Glied B. sich versteht, hat die Kirche dem Staat in sein spezifisch politisches Handeln nicht direkt hineinzureden. "Das staatliche Handeln bleibt frei vom kirchlichen Eingriff". "Ohne Zweifel ist eines der geschichtlichen Probleme, mit denen

unser Staat fertig werden muß, die Judenfrage, und ohne Zweifel ist der Staat berechtigt, hier neue Wege zu gehen". B. schreibt diese Sätze nach Erlaß des "Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums" am 7. April 1933 (mit politischer Zuverlässigkeitsklausel und Arier§). Dabei ist es Sache "humanitärer Verbände", dem Staat die moralische Seite seiner jeweiligen Maßnahmen zu Gesicht zu bringen. Die "wahre Kirche Christi" aber "weiß um die wesenhafte Notwendigkeit der Gewaltanwendung in dieser Welt und um das mit der Gewalt notwendig verbundene 'moralische' Unrecht bestimmter konkreter Akte des Staates". Hinter diesen Sätzen steht die biblische Anthropologie, nach welcher es ein soziales Leben ohne Schutz durch Gewalt nicht geben kann. Das bedeutet für B. nun keinesfalls, daß die Kirche "teilnahmslos das politische Handeln an sich vorüberziehen läßt. Im Gegenteil, die Kirche fragt den Staat, ob er durch seine Gewalt Recht und Ordnung schafft, nicht aber Rechtlosigkeit und Unordnung. Für Bonhoeffer bedeutet die Judengesetzgebung den Weg in die Rechtlosigkeit, darum konzipiert er das kirchliche Handeln für die Betroffenen bis hin zum politischen Widerstand: "dem Rad selbst in die Speichen zu fallen", was nur vor einem "evangelischen Konzil" entschieden werden kann.

Diese Argumentation lehnt sich eng an Luthers Obrigkeitslehre an. Zu fragen ist nun aber, ob die von diesem geratene Vertreibung der Juden und die Zerstörung ihrer Synagogen etwas mit Rechtsstaatlichkeit zu tun haben. Im Blick auf die weitere Entwicklung bis hin zum "Holocaust" kann die Antwort nur in einem uneingeschränkten Nein bestehen. Bonhoeffer aber lenkt den Blick auch zurück. Als Harnackschüler ist er gegen unkritische Aktualisierungen sowohl in positiver als auch in negativer Hinsicht gefeit und weiß die geschichtlichen Voraussetzungen für Entscheidungen der Vergangenheit methodisch zu würdigen[1]. Als Beispiel nennt er die

---

1. Von hier ist die Brücke zum Bonhoeffer der letzten Briefe zu schlagen. In den Judenschriften 1933

Leibeigenschaft, welche die Kirchen achtzehnhundert Jahre lang ertragen hätten und in welcher ein "Minimum von Recht und Ordnung" gewahrt gewesen sei. "Erst in einer Zeit, bei der die christliche Substanz der Kirche mindestens in Frage gezogen werden könnte" [= Aufklärung!], sei "mit Hilfe der Kirchen (aber doch nicht wesentlich oder gar allein durch sie) neues Recht geschaffen", d.h. die Leibeigenschaft unter Christen abgeschafft worden. Diese Entwicklung könne nun nicht rückgängig gemacht werden, ein Rückfall in die von Christen praktizierte Leibeigenschaft wäre für die Kirche "der Ausdruck eines rechtlosen Staates". Es ist m.E. wahrscheinlich, daß B. den Humanitätsgedanken der Aufklärung gegen die vom Hitler-Staat im Namen von Recht und Ordnung geforderte Wiederaufnahme der Judengesetzgebung des 16. Jahrhunderts wendet[1]. Wer sich im 20. Jahrhundert bei der Rechtlosmachung der Juden auf Luther beruft, gibt den Rechtsstaat preis[2].

---

postuliert er, daß "der Begriff des Rechtes geschichtlichen Wandlungen unterworfen ist" (Gs. Schr. II, S. 47). In der Haft rezipiert er nicht nur Dilthey, sondern zitiert auch - gegen eine "idealistische" Position den Ranke'schen Satz, daß jeder geschichtliche Augenblick 'unmittelbar zu Gott' ist" (W. u. E., Brief vom 9.III.44).

1. Das bedeutet kein Plädoyer B.s für die Aufklärung. So wie er für das Postulat der "Weltlichkeit" eine gute Ahnenreihe noch vor dem 17. Jh. sucht, so gilt das gleiche auch für die antiidealistisch konzipierte Geschichtlichkeit (W. u. E. edb.).

2. Diese Interpretation der Judenschriften Luthers entspricht der gegenwärtig m.E. besten historischen Darstellung von H.A. Oberman "Wurzeln des Antisemitismus" 1981. O. lehnt eine Verurteilung Luthers ab, die "ohne Maßstab für den damaligen Stand der Härteskala in der Judenklage" erfolgt (S. 95). Luther sei es nicht um den Rufmord an den

Entscheidend ist für B. nun aber die kirchliche Seite der Judenfrage. "Niemals ist in der Kirche Christi der Gedanke verloren gegangen, daß das 'auserwählte Volk', das den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug, in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tuns tragen muß". Es folgt dann ein Zitat aus Luthers Tischreden, nach dem sie besorgen müssen, man treibe sie aus. Luther sieht das als Zeichen des göttlichen Zorns über die Juden an, weil diese nicht an Christus glauben. Für Bonhoeffer aber steht die Leidensgeschichte dieses von Gott geliebten und gestraften Volkes "unter dem Zeichen der letzten Heimkehr des Volkes Israel zu seinem Gott". Luther hatte in seiner letzten Predigt kaum noch auf die Bekehrung Israels gehofft. Bonhoeffer aber zitiert den Bremer Erweckungsprediger G. Menken[1], der fest auf das Wunder

---

Juden, sondern um den Wahrheitskampf gegangen, in welchem er das Evangelium verstrickt sah (S. 96). Luther habe bis zum Ende daran festgehalten, daß die Juden "freundlich" behandelt werden sollten, um ihrer Bekehrung durch Gott nichts in den Weg zu legen (S. 159). - Bei Berücksichtigung der "Härteskala" in der damaligen Rechtsprechung ist zu berücksichtigen, daß Vertreibung von Haus und Hof sowie Ausweisung bei den damals häufig und ohne viel Skrupel gefällten Todesurteilen eine relative Begnadigung bedeutete (vgl. S. 82). Luther lehnte grundsätzlich jede Inquisition und jede Vernichtung von Andersgläubigen um der Wahrheit willen ab. Bis in seine letzten Judenschriften war er gegen Progrome und die Rechtlosmachung der Juden.

1. Durch "Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte" 1947 u.ö. hat Karl Barth dem reformierten G. Menken einen Platz in der Theologiegeschichte gesichert. In seiner kritischen Darstellung sieht er den "Bremer Lokalheiligen" wegen der entschiedenen Befürwortung der konstitutiven Bedeutung des Alten

hofft, daß Israel sich bekehrt. B. schließt daraus, daß die Bekehrung der Juden das Ende ihrer Leidenszeit sein wird. Als immer wieder ihrem Herrn untreue Kirche aber sind die Christen in Schuld und Hoffnung mit Israel verbunden.

B.s erste Judenschrift endet mit einem weiteren Luther-Zitat. Wieder handelt es sich m.E. nicht um das Ergebnis einer unqualifizierten Blütenlese, sondern um einen reflektierten Spitzensatz aus Luthers Predigt über Psalm 110, die mit den Worten beginnt: "Dies ist der rechte hohe Haubtpsalm von unserm lieben HErrn Jhesu Christo gemacht" (WA 41, 79).

> Das Zitat selbst: "Luther zu Psalm 110,3: Wer Gottes Volk oder die Kirche Christi sei, ist keine andere Regel noch Probe ohne dies allein, wi ein Häuflein ist derer, so dieses Herrn Wort annehmen, rein lehren und bekennen wider die, so es verfolgen, und darob leiden, was sie sollen" (edb. 145).

Es ist nun noch zu fragen, ob die nuancierte Zitierung und auch Kritik Luthers, sowie die methodisch reflektierte Argumentation auf mehr oder weniger willkürliche Ergänzungen des Herausgebers von Bonhoeffers erster Judenschrift zurückgehen können. Auch muß berücksichtigt werden, daß die Berufung B.s auf Luther nichts Überraschendes, sondern eher das zu Erwartende ist, hat er sich doch in fast allen Büchern und Schriften auf den

---

> Testamentes als Erbe reformierter Tradition. Auf die Judenfrage ist er dabei nicht eingegangen. Hier handelt es sich um eine Verbindungslinie zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung. Schon Spener hatte in ausdrücklicher Kritik an Luther von Rö 9-11 her die Judenmission gefördert und die Hoffnung bezeugt: "Wie, nachdem die fülle der Heyden eingegangen, gantz Israel solle selig werden" (Spener: Pia Desideria, hrg. K. Aland = Kl. Texte f. Vorles. u. Übungen 170, 1964^{3}, S. 43f; siehe auch S. 36f).

Wittenberger Reformator als Hauptgewährsmann berufen. Die Hauptschwierigkeit liegt in der unzureichenden Aufarbeit des sog. Betheler Bekenntnisses (Aug. 1933), an dem Bonhoeffer maßgeblich beteiligt war, dessen Kapitel: "Die Kirche und die Juden" er jedoch nicht endgültig redigiert hat[1]. Da hier noch neue Erkenntnisse gewonnen werden können, sollte man m.E. mit abschließenden Urteilen über Bonhoeffers Judenschriften 1933 wie auch über seine späteren Voten zurückhaltend sein. Immerhin sei noch erwähnt, daß Luther mit seiner Forderung nach dem Priestertum aller Gläubigen beim Eintreten für die judenchristlichen Pfarrer auch in Bonhoeffers Flugblatt "Der Arierparagraph in der Kirche" (Aug. 1933 als Autorität genannt wird[2].

Ausblick. Bonhoeffers erste Judenschrift vom April 1933 ist m.E. eine Einheit und kann nur im Kontext der Theologie Luthers recht verstanden werden. Dabei versteht B. die Angriffe des Reformators auf die nicht bekehrten Juden als zeitbedingte Blindheit, vergleichbar mit der Tolerierung der Leibeigenschaft in früheren Jahrhunderten. Nach der Aufklärung, welche die ethischen Konsequenzen des Glaubens in neuer Weise zur Geltung gebracht hat, kann solches Fehlverhalten der Christen nicht mehr entschuldigt werden. Leibeigenschaft und Antisemitismus müssen von der Kirche als Verstoß gegen die Rechtsstaatlichkeit verurteilt werden.

Im geistlichen Bereich läßt sich B. durch die negativen Erfahrungen Luthers nicht präjudizieren. Unter Hinweis auf G. Menken vertraut er der Treue Gottes seinem auserwählten Volk gegenüber. Der Fehler Luthers liegt

---

1. Zum Betheler Bekenntnis vgl. E. Bethge, in: Konsequenzen (wie Anm. 11) S. 188ff. u. in: Die Juden u. Martin Luther, hrg. Kremers (wie S. 94 Anm.) S. 227ff.; G. Rubbach, Das Betheler Bekenntnis, in: Die luth. Kirchen u. die Bekenntnissynode von Barmen, hrg. W.D. Hauschild u.a. 1984, S. 56-72.

2. Ges. Schr. II, S. 131f.

darin, daß er das Evangelium in der von ihm selbst wiederentdeckten Form zum ökumenischen Maßstab erhob, daß er sich die Heimkehr Israels nur als Integration in die von ihm begründete evangelische Kirche vorstellen konnte. Wenn B. später in der "Ethik" das Geschehen der Rechtfertigung des Sünders als Letztes bezeichnet, so will er das nicht methodistisch als Wiederholung des von Paulus oder Luther gegangenen Weges verstanden wissen[1]. Über solche Distanz zur Rechtfertigungstheologie des 16. Jahrhunderts geht die Kritik des Juden P.E. Lapide jedoch hinaus. Dieser wirft Luther die "Anmaßung einer [aus der Hl. Schrift gewonnenen] Mitwisserschaft im Ratschluß Gottes vor, die behaupten kann, Gott wolle keine Juden [als Juden] mehr, die Juden hätten außerhalb der Kirche keine Zukunft"[2]. Auch Bonhoeffer wird von W. Harrelson der Vorwurf gemacht: Seine "Bemerkungen über den Fluch, der Israel auferlegt sei - natürlich nicht ohne Rechtfertigung aus dem Neuen Testament -, sollten besser gnädig vergessen sein"[3]. Damit sind Fragen angeschnitten, die über das in zwei Jahrtausenden geprägte christliche Bewußtsein hinausgehen. Man kann hier weder Luther noch Zwingli und Calvin, weder Karl Barth noch Bonhoeffer als Eideshelfer oder auch als "Sündenbock" bemühen, sondern eine Antwort nur durch das Wort Gottes in der ganzen Bibel Alten und Neuen Testamentes finden können.

---

1. Ethik, 1981[9], S. 131f.
2. Die Juden u. Martin Luther (wie S. 94 Anm.) S. 184.
3. Konsequenzen (wie S. 89 Anm.) S. 175.

Hans-Olof Kvist (Åbo/Turku)

DAS EVANGELISCH-LUTHERISCHE GEBET.
Entwurf einer Gebetstheologie

Abgrenzungen

Es ist zunächst notwendig, einige Abgrenzungen im Hinblick auf das gewählte Thema zu machen. Die Stellung des Gebetes in der evangelisch-lutherischen Theologie und im Leben des evangelisch-lutherischen Christentums kann auf sehr verschiedene Weise Gegenstand einer wissenschaftlichen Darstellung sein. Man kann das lutherische Gebet z. B. religionsphänomenologisch untersuchen und dabei das Ergebnis mit anderen christlichen und nichtchristlichen Ausgestaltungen des Gebets vergleichen. Eine andere Art, das evangelisch-lutherische Gebet zu untersuchen, ist nach den verschiedenen geschichtlichen Ausgestaltungen des lutherischen Gebets, z. B. in den Gottesdienstordnungen, Bet- und Gesangbüchern, zu fragen. Man kann das lutherische Gebet natürlich auch daraufhin untersuchen, inwiefern der biblische Betstoff oder das alt- und gemeinkirchliche Erbe im lutherischen Gebet zum Ausdruck kommt. Im folgenden werde ich nur wenig Bezug auf derartige Gesichtspunkte nehmen. Meine Ausführungen zielen also nicht darauf ab, ein allseitiges Bild vom Gebet im evangelisch-lutherischen Christentum zu liefern. Ich meine jedoch, daß man das beste Sachverständnis des *evangelisch-lutherischen* Gebets gewinnt, wenn man es in seinen grundsätzlichen dogmatischen Zusammenhang betrachtet. An angemessensten geschieht das durch eine dogmatische Erörterung und Fixierung des Gebets auf Grund der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.[1] Luther wird also in meinen

---

1. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 1979[8]. Im

Ausführungen nur insofern aktuell als ich Bezug auf die von ihm verfaßten Bekenntnisschriften nehme.

Forschungslage

Zur Forschungslage möchte ich folgende Bemerkungen machen: *Vilmos Vajta* behandelt in seiner Dissertation "Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther" das Gebet (genauer: das Gebetsopfer) im Unterschied zum Dank- und Loboffer als einen *Teil*aspekt "des priesterlichen Opfers der Gläubigen" und zwar im Rahmen des Gottesdienstes. Richtig urteilt Vajta, daß nach Luther das Gebet Gottes Gebot ist und seine Verheißung hat. Das Gebetsopfer sei ein Sich-selber-Aufgeben und eine Hinwendung zu Christus. "Das Gebet ist" - so Vajta - "das priesterliche Opfer des Gläubigen durch das Mit-Christus-Priester-Sein". Christus sei dabei der Altar, auf dem der Betende geopfert wird und durch den die Gebete vor Gott kommen. Gebet und Glaube seien das gleiche. Beide seien ein Harren auf Gottes Taten. Das meritorische Gebet des egozentrischen Menschen zerbräche. Die Fürbitte werde als die priesterliche Dahingabe für den Nächsten im Opfer des Gebets vor Gott verstanden. Im Opfer der Fürbitte werde alles auf Christus gelegt, auf sein hohepriesterliches Werk, mit dem er vor dem Vater betet. Im Gebetsopfer geschähe so das priesterliche Opfer der Gläubigen, das Werk des Glaubens.[1]

Vajtas schon klassische Untersuchung, in der er auch die Bedeutung des Vaterunsers für Luther hervorhebt, hat viel zum lutherischen Verständnis des Gebetes beigetragen. Die Stärke des Buches von Vajta ist eben darin zu sehen, daß es Luthers Gedanken vom Gebet im Lichte einer besonderen dem Reformator zugeschriebenen

---

1. Vilmos Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther (Diss.), Stockholm 1952, S. 295-309, vgl. S. 281-195.

Theologie des Gottesdienstes untersucht. Wer das Gebet im Lichte der theologischen Grundentscheidungen Luthers verstehen will, muß aber feststellen, daß der von Vajta durchgeführte Gesichtspunkt einer Theologie des Gottesdienstes viel zu eng ist, um den wesentlichen dogmatischen Sachdimensionen des Gebets bei Luther gerecht zu werden. Meines Erachtens ist es möglich, dies schon aufgrund einer Analyse der Erklärung Luthers zum Vaterunser in dem GK zu behaupten. Vajtas Gedanken vom Gebet bei Luther sind - gemäß seinem Hauptinteresse an einer Theologie des Gottesdienstes bei Luther - von dem Gesichtspunkt der Entgegensetzung Luthers gegen die mittelalterliche Messpraxis bestimmt. Fragt man aber nach Gesichtspunkten, die inhaltlich bestimmend für Luthers Gebetstheologie sind, müßen z. B. solche loci wie Schöpfung und Gesetz viel bewußter in Betracht gezogen werden. - Vajtas Unterscheidung zwischen einerseits Dank- und Lobopfer, andererseits Gebetsopfer, wirkt künstlich: als ob Dank und Lob nicht als Formen des Gebets bei Luther angesehen werden könnten (siehe bei Luther z. B. KK VI, 11).

Regin Prenter faßt in seiner Dogmatik "Skabelse og genløsning" das Ergebnis seiner Untersuchungen zum evangelischen Gebetsbegriff zusammen. Nach Prenter sind Sündenbekenntnis und Gebet besondere Lebensäußerungen der Heiligung. Wenn der Mensch seine Sünden bekennt, sagt er seiner Eigengerechtigkeit ab. Im Gebet streckt er sich aber nach Christi Gerechtigkeit aus. Nach Prenter hängt Sündenbekenntnis mit der Buße zusammen, das Gebet wiederum mit der Hoffnung. In dieser Verbindung qualifizieren sie alles, was der Christmensch als Früchte der Buße oder - was nach Prenter das gleiche ist- Früchte der Heiligung denkt, sagt und tut. Prenter weist in dem Zusammenhang auf CA XII hin, wo der Ausdruck "die Fruchte der Buß" zu finden ist, nicht aber auf diejenige Stelle in der Apologie (XII, 139) hin, an der aufrichtige Gebete ("verae orationes") als Früchte der Buße dargestellt werden. Für Prenter ist das Sündenbekenntnis der konkrete Ausdruck der Reue (contritio) in

der Buße, während das Gebet dem Glauben (fides) in der Buße entspricht.[1]

Prenter hat klar den Zusammenhang von Buße und Gebet und ebenso den damit gegebenen weiteren Zusammenhang von Taufbündnis und Gebet gesehen. Man könnte freilich hinsichtlich seiner Darstellung fragen, warum das Gebet nicht schon mit dem Sündenbekenntnis als Ausdruck der contritio verbunden wird. In der Gottesdienstordnung der finnischen evangelisch-lutherischen Kirche - welche Ordnung m. E. in diesem Punkt theologisch begründet ist - findet man z. B. eine Mischung des De profundis-Gebets (Ps. 130:1-4) und des Miserere-Gebets (Ps. 51:3) als Sündenbekenntnis. Man vermißt in Prenters Darstellung auch eine nähere Klärung des Verhältnisses des im weiteren Sinn verstandenen fides quae zum Gebet.Der Zusammenhang von Glauben/ Gebet und Verheißung tritt in seiner Darstellung klar hervor, aber eine nähere Erörterung, wie das Gebet zum Gesetz und Evangelium *in der Buße* zugeordnet wird, findet darin nicht statt.

Die Gebete in Luthers KK

Luthers KK enthält am Schluß einige konkrete Anweisungen für Morgen-, Abend- und Tischgebet. Morgen- und Abendgebet (genauer: die Segnungen morgends und abends) folgen dabei folgendem Schema: Segnung mit dem heiligen Kreuz, Aussprechen der Worte "Des walt Gott Vater, Sohn, heiliger Geist, Amen", Credo, Vaterunser, beliebiges Gebet (Dank für Schutz gegen Schaden und

---

1. Regin Prenter, Skabelse og genløsning, Dogmatik, København 1953, S. 509-510. - Über das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet bei Luther, siehe Gunnar Wertelius, Oratio continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers, Studia Theologica Lundensia 33, Lund 1970.

Gefahren, am Morgen Bitte um Schutz gegen Sünden und alles Übel, am Abend Bitte um Vergebung der Sünden, Befehlen von Leib und Seele in die Hände Gottes), am Morgen noch eventuell von einem Lied, z. B. dem über die zehn Gebote, begleitet.[1]

Als ehemaliger Mönch war Luther selbst an die Stundengebete gewöhnt. Aus dem Brevier hat Luther auch das Benedicite entlehnt und in Anlehnung an das Brevier das Gratias verfaßt. Vor dem Essen besteht das Tischgebet aus dem Psalm 145:15-16, danach folgt das Vaterunser und das Gebet: "HERR Gott, himmlischer Vater, segne uns und diese Deine Gaben, die wir von Deiner milden Güte zu uns nehmen, durch Jesum Christ, unsern HERRN, Amen". Nach dem Essen soll nach Luther zunächst gemäß dem Inhalt der Psalterstellen 106:1, 136:25 und 147:9-11 gebetet werden, dann das Vaterunser und schließlich das Gebet: "Wir danken Dir, HERR Gott Vater, durch Jesum Christ, unsern HERRN, fur alle Deine Wohltat, der du lebest und regierest in Ewigkeit, Amen". Auch im Fall des Tischgebetes unterrichtet Luther genau über das Verhalten der Kinder und des Gesindes: sie sollen die Gebete züchtig und mit gefalteten Händen aussprechen.[2]

Hieraus ist zu ersehen, daß es Luther daran gelegen ist, das Volk im Hinblick nicht nur auf Plätze und Zeiten des Gebets zu belehren, sondern auch im Hinblick auf die Art der Ausführung, die Struktur und den Inhalt des Gebets. Die Regelmäßigkeit der Gebete, die Luther offensichtlich voraussetzt, kann als ein Beleg für die Deutung herangezogen werden, daß Luther die Gebete nicht nur als bestimmte individuelle oder gemeinschaftliche *rituelle Vorgänge* betrachtet, sondern ebensosehr als Ausdrücke einer *Glaubenshaltung*. Luthers detaillierte

---

1. KK VI, 1-5. Zum Inhalt des Gebets bei Luther, siehe auch: Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund (1535), WA 38, 358-375.

2. KK VI, 7-11; BSELK, S. 522, Fußnote 2 und S. 523, Fußnote 1.

Anweisungen zur Konkretion des Gebets genügen aber nicht zu irgendwelchen sicheren Schlußfolgerungen angesichts des für ihn theologisch Konstitutiven im Hinblick auf das Gebet. Hier sei nur auf eine Stelle in dem GK hingewiesen, an der Luther ausdrücklich davor warnt, äußerliche Gebräuche beim Beten für eigentliches Gebet zu halten. Er sagt: "Das ist aber je wahr: Was man bisher fur Gebete getan hat, geplärret und gedönet in der Kirchen etc., ist freilich kein Gebete gewesen. Denn solch äußerlich Ding, wo es recht gehet, mag ein Ubung fur die jungen Kinder, Schüler und Einfältigen sein und mag gesungen oder gelesen heißen, es heißet aber nicht eigentlich gebetet" (GK III,7; vgl. GK, Neue Vorrede 3).[1] Wer also nach der Substanz der Gebetstheologie Luthers fragt, hat sich in erster Linie anderen Quellen zuzuwenden.

Gebetsritus und Dogma

Hier seien noch einige Worte zum Verhältnis von Ritus und Lehre im Hinblick auf das Gebet hinzugefügt. Die Morgen-, Abend- und Tischgebete, so wie Luther in dem KK über sie unterrichtet, sind ohne Zweifel Riten, und zwar Riten mit einem bestimmten Glaubensinhalt. Gebetsritus und Dogma gehören also zusammen. Daraus könnte man geneigt sein, die Schlußfolgerung zu ziehen, daß das evangelisch-lutherische Gebet nun auch eine deutliche lutherische Lehre erkennen läßt. Man könnte auch annehmen, daß es möglich wäre, aufgrund des besonderen lutherischen Ritus sich Vorstellungen von der besonderen lutherischen Lehre zu machen. So sind ja analogerweise

---

1. Vgl. Anja Ghiselli, Lutherin rukouskäsitys (= Luthers Gebetsauffassung), Teologinen Aikakauskirja/Teologisk tidskrift (= Finnische Theologische Zeitschrift) 3/1966, S. 265-269.

auch z. B. die Sätze der CA Ausdrücke eines verschiedenartigen *lebendigen und geübten* Glaubens.

Trotz des engen Zusammenhanges von Ritus und Dogma und trotzdem man legitimerweise behaupten kann, daß Dogma sachgemäß auch im Ritus zum Ausdruck kommen muß, ist die Schlußfolgerung vom Ritus zum Dogma unhaltbar. Das ist schon daraus zu ersehen, daß die besprochenen Gebete Luthers Bestandteile enthalten, die nicht evangelisch-lutherisches Sondereigentum sind, z. B. das Credo und das Vaterunser. Wenn man noch die Stellen aus dem Psalter hinzufügt, befindet man sich in der Lage, daß ein von Luther empfohlener Gebetsritus Bestandteile enthält, die ebenso zur jüdischen Glaubenspraxis gehören. Und der Dekalog, den Luther als Lied für das Morgengebet vorschlägt, findet sich schon im Alten Testament. In Anbetracht des Sachverhaltes, daß Gebetsriten - und bisweilen meint man, der evangelische Gottesdienst als ganzer sei Gebet - aus sehr verschiedenartigen älteren und jüngeren - und, wenn man die Mannigfaltigkeit der Gebete berücksichtigt, auch mündlichen Traditionselementen zusammengesetzt sind, ist äußerste Vorsicht und kritische Haltung bei eventuellen Versuchen angebracht, die Gebetsriten auch als Material für konfessionelle Schlußfolgerungen zu verwenden. Die Beurteilung des evangelisch-lutherischen Charakters eines konkreten Gebets hat immer damit zu rechnen, daß es auch Traditionsgut enthalten kann, das der evangelisch-lutherischen Lehre und der dogmatischen Position des Gebets nicht entspricht. Obwohl es der Idealfall wäre, daß der Gebetsinhalt auch dem Lehrinhalt der (oder der jeweiligen) evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften entspräche oder wenigstens mit ihm übereinstimme, bietet umgekehrt das lebendige Gebet oder der Gebetsritus als solcher keinen sicheren Grund für eine eventuelle Feststellung, daß es sich um die evangelisch-lutherische Lehre handelt. Erst wenn der Gebetsinhalt gegen den Lehrinhalt/die fixierten Ausdrücke des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses abgewogen wird, wird es möglich, den

eventuellen evangelisch-lutherischen Charakter des Gebets festzustellen.[1]

Thesen

Nach den obigen Abgrenzungen und prinzipiellen Überlegungen zu der Frage der theologisch-inhaltlichen Bestimmung des evangelisch-lutherischen Gebets, möchte ich einige Thesen aufstellen, die ich mit meinen nachfolgenden Überlegungen zur *Herausstellung des Wesentlichen einer evangelisch-lutherischen Gebetstheologie* verbinde.

Die Thesen sind folgende:

1. Das evangelisch-lutherische Gebetsverständnis ist mit dem zentralen Anliegen der CA zu *verknüpfen*, damit, daß dem Menschen Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch seinen Verdienst, sondern aus Gnaden und durch den Glauben, daß um Christi willen ihm Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Das bedeutet zugleich, daß das genannte Gebetsverständnis nur aus der Verknüpfung mit den theologischen Grundentscheidungen des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses *erschlossen*

---

1. Vgl. Olle Herrlin, Liturgiska perspektiv. Några kapitel om kyrkans gudstjänst. Avhandling att framläggas år 1960 vid prästmöte med Uppsala ärkestifts prästerskap (= Liturgische Perspektive. Einige Kapitel über den Gottesdienst der Kirche. Abhandlung bei der Pfarrerversammlung der Uppsalaer Erzdiözese im Jahre 1960 vorzulegen), Stockholm 1960, S. 83-105, bes. S. 85-86.

wird. In Verbindung mit dieser These möchte ich meine zweite These folgendermaßen formulieren:

2. Das evangelisch-lutherische Gebet ist nicht nur Danksagung an Gott wegen der durch den Glauben geschenkten Sündenvergebung und Gerechtigkeit vor Gott, sondern ebensoviel ein Ausdruck der im Glauben empfangenen Liebe Gottes und der durch diese Liebe ermöglichten Gemeinschaft mit Gott. Als ein Ausdruck der Liebe Gottes stellt sich das Gebet auch im Dienst am Nächsten und wird auf diese Weise zur Fürbitte.

3. Das evangelisch-lutherische Gebet ist nicht nur vom Evangelium und fides her, von der von Gott geschenkten Sündenvergebung, Gerechtigkeit und Liebe her zu verstehen, sondern ist - was vielleicht bisher nicht genügend zum Ausdruck gebracht worden ist - ebenso in Verbindung mit der göttlichen Majestät, mit Gott dem Schöpfer und seinem Gesetz zu sehen. Durch sein Gesetz fordert Gott auch im Hinblick auf das Gebet Gehorsam vom Menschen; Gott will vom Menschen verehrt werden, er fordert, daß der Mensch sich ganz auf ihn verläßt, an ihn von Herzen glaubt. Weil der Mensch aus sich selbst wegen der Sünde dazu nicht imstande ist, verhilft ihm erst der rechtfertigende Glaube Gott zu vertrauen, d.h. Gott als Majestät und seine schöpferische Macht zu erkennen und anzuerkennen. Das bedeutet im Hinblick auf das Gebet: Gott *in aller Not* anzurufen, ihn nicht nur für sein Heil und seine Liebe zu loben und zu lieben.

4. Weil Gott durch Gesetz und Evangelium das Heil des Menschen wirkt, ist das evangelisch-lutherische Gebet im engen Zusammenhang mit der Buße zu setzen. Das Gesetz zeigt, daß der Mensch Gott nicht ehrt, ihn nicht anruft. Wo nur das Gesetz seine Wirkung auf den Menschen ausübt, verzweifelt der Mensch. Wo aber das Gesetz zusammen mit dem

Evangelium Reue wirkt, ruft der Mensch aus seiner Not Gott wieder glaubend und vertrauend an. Das Gebet wird damit zu einem Gebet in der Not und im Zeichen der Hoffnung. Das Gesetz entblößt den Menschen als einen schlechten und zweifelnden Beter, das Evangelium wiederum stärkt den Menschen und gibt ihm neue *Kraft zum Beten.*

5. Das Vaterunser, von dem Luther in dem GK sagt, kein edleres Gebet sei auf Erden zu finden, ist nach evangelisch-lutherischer Auffassung nur vor dem Hintergrund und in Zusammenhaltung mit dem Dekalog zu verstehen. Zwischen dem Dekalog und dem Vaterunser besteht dabei im katechetischen Unterricht Luthers wenigstens folgende Analogie: wie die drei ersten Gebote mit dem Verhältnis des Menschen zu *Gott* zu tun haben, so handeln die drei ersten Bitten des Vaterunsers davon, was der Mensch - freilich um seiner selbst willen - im Hinblick auf *Gott* zu beten hat. Und wie die übrigen Gebote mit dem Verhältnis der Menschen zu einander, zur Obrigkeit (das vierte Gebot) und zu den Menschen persönlich untereinander (die sechs übrigen Gebote) zu tun haben, so betet der Mensch in der vierten Bitte für die Amtspersonen und die weltliche Obrigkeit, wodurch Gott den Menschen der Notdurft des Lebens versichert, und in den übrigen Bitten um Vergebung solcher Sünden (die fünfte Bitte) und um Bewahrung vor solchen Sünden, die sich im Umgange mit anderen Menschen zu erkennen geben und im Kampf gegen Fleisch, Welt und Teufel sich geltend machen (die zwei letzten Bitten). Als das Gebet des Herrn zeigt das Vaterunser, wie nach dem Sündenfall gemäß dem zweiten Gebot - und überhaupt dem Willen Gottes gemäß - gebetet werden soll. Das Vaterunser ist demgemäß als eine um das Gebet orientierte Auslegung des Gesetzes zu verstehen, so wie überhaupt die Bergpredigt bei Luther eine Auslegung des Gesetzes ist.

Im folgenden verfahre ich so, daß ich zuerst nach dem eigentlichen Sinn des Gebets und dann in verschiedenen Abschnitten nach der dogmatisch-theologischen Stellung des Gebets im lutherisch-christlichen Glaubensverständnis frage.

Der eigentliche Sinn des Gebets

Für die Herausstellung der grundlegenden Elemente der evangelisch-lutherischen Gebetstheologie ist die Einleitung zu Luthers Erklärung des Vaterunsers in dem GK von großer prinzipieller Bedeutung. In Anbetracht des in der lutherischen Theologie vorkommenden Verfahrens, das Gebet vornehmlich als einen Ausdruck der Rechtfertigung durch den Glauben zu behandeln, ist es aus sachlichen Gründen erforderlich, die Bemerkung zu machen, daß das Gebet in dem GK eindringlich mit *dem Gesetz* verbunden wird, und zwar mit dem zweiten Gebot.

Was heißt "Gebot" im eigentlichen Sinn? Luther antwortet: "Das heißet aber gebet, wie das ander Gepot lehret: 'Gott anrufen in allen Nöten'. Das will er von uns haben und soll nicht in unser Willköre stehen, sondern sollen und müssen beten, wollen wir Christen sein, so wohl als wir sollen und müssen Vater, Mutter und der Oberkeit gehörsam sein. Denn durch das Anrufen und Bitten wird der Name Gottes geehret und nützlich gebraucht... Denn gleichwie es nicht gilt, daß ein Sohn zum Vater sagen wollt: 'Was liegt an meinem Gehorsam? Ich will hingehen und tuen, was ich kann, es gilt doch gleich soviel', sondern da stehet das Gepot, Du sollt und mußt es tuen: Also auch hie stehet es nicht in meinem Willen, zu tuen und zu lassen, sondern soll und muß gebetet sein" (GK III, 7-9). Die Begründung des Gebets mit dem zweiten Gebot findet sich auch in Luthers Erklärungen zum zweiten Gebot in den Katechismen. In dem KK sagt Luther: "Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir ... denselbigen (scil. Gottes Namen) in

allen Nöten anrufen, loben und danken" (I,4). Nach Luthers Erklärung in dem GK gebraucht der Mensch Gottes Namen recht, wenn er ihn in der Not anruft und Gott in guten Tagen dankt und lobt. Der Inhalt des zweiten Gebots im Blick auf das Gebet wird nach Luther in dem folgenden Psalterwort (Ps. 50:15) zusammengefaßt: "... rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten, und du sollst mich preisen" (GK I, 62-64; siehe auch GK III, 19). Eindringlich und mehrmals hebt Luther in dem KK und in der Einleitung zu seiner Erklärung des Vaterunsers hervor, daß Gott das Gebet geboten hat (KK III,21; GK III, 5, 12-13, 15-16, 18, 21-22, 28; siehe auch GK III, 55-56).

Als Ausgangspunkt begründet also das Gesetz, das Gebot, nach Luther und nach evangelisch-lutherischem Verständnis das Gebet. Aus diesem Blickwinkel gesehen ist das Vaterunser als eine Auslegung des Gebotes, das zum Beten gebietet, anzusehen: so soll gebetet werden, wenn nach dem Gebot gebetet wird. Gebet ist aber nicht nur Befehl von seiten Gottes, sondern auch Bitte von seiten des Menschen. Luther sagt in dem GK: "Denn wer da bitten will, der muß etwas bringen, furtragen und nennen, des er begehret, wo nicht, so kann es kein Gebete heißen" (III, 24). Das Vaterunser zeigt dabei, worum der Mensch Gott bitten soll. Im Grunde geht es im Gebet um *das rechte Gottesverhältnis*. Gott Gehorsam zu bezeigen ist nach Luthers Erklärung darum so wichtig, weil Gottes Name durch die Befolgung der Gebote (auch des zweiten Gebots) geehrt wird. Der Mensch steht im Gebet vor Gott, vor der göttlichen Majestät, und Gott will - so Luther -, daß der Mensch in aller Not durch Beten seinen heiligen Namen anruft und ihn dadurch ehrt (GK I, 69; III, 5, 8, 55, 57).

Gott will Gott sein, er will als der einzige Gott geehrt werden - so könnte man die Quintessenz der Erklärung Luthers zum ersten Gebot im GK angeben. Das erste Gebot bedeutet ebensoviel wie: "Du sollst mich alleine für Deinen Gott halten" (GK I, 1). Das wird von Luther noch folgendermaßen näher erklärt: "Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: ein Gott heisset

das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, das alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott" (GK I, 2-3). Wenn der Inhalt dieses Zitats damit verglichen wird, was im vorangehenden über das Gebet als Anrufung von Gott "in allen Nöten" bemerkt worden ist, so kann festgestellt werden, daß das, was für den Glauben gilt, ebenso für das Gebet gelten kann. Das Gebet hat mit der Grundlage des Gottesverhältnisses selbst, mit Gott, dem Allmächtigen, dem Schöpfer Himmels und der Erde, dem Helfer in aller Not, zu tun. So wie es keinen christlichen Glauben ohne diesen Gott gibt, so gibt es ohne diesen Gott auch kein christliches Gebet. Gott zu haben bedeutet, ihn anzubeten (ASm III: 2,4), ihn anzurufen (GK I, 11). Mit dem Glauben, der im Zitierten nicht den rechtfertigenden Glauben meint, sondern den von Gott geforderten umfassenden Glauben an ihn als Schöpfer und als Grund aller Zuversicht, hat das Gebet die von Gott geforderte getroste Haltung gemeinsam. Davon kann aber nicht gesprochen werden, wenn z. B. Heilige angerufen werden (GK I, 11; vgl. GK I, 18).

Mit dem Einhalten des Gebotes zu beten hat Gott - so Luther - eine Verheißung verbunden, und zwar die gleiche wie mit dem ersten Gebot: "Denn ich der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen, aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten" (Ex. 20:5-6; Deut. 5:9-10). Luther ist viel daran gelegen, seinem Leser vor Augen zu halten, daß Gott denen gütig und gnädig ist, die ihm allein von ganzem Herzen trauen und an ihn glauben. Diejenigen,

die die Gebote halten - also auch beten - können nach Luther dessen gewiß sein, daß Gott Barmherzigkeit an ihnen erweist und ihnen Gutes eitel beweist, sie schützt und ihnen in aller Not hilft. Ihnen werden außerdem ewiger Segen, Glück und Seligkeit verheißen (GK I, 30-32, 39-41, 320-323, 333). Luther weist auch darauf hin, daß Gott ausdrücklich mit dem Gebet eine Verheißung verbunden hat. Als Beleg zieht er dabei das oben zitierte Psalterwort 50:15 heran (GK I, 64; III, 19). Jesu Worte in der Bergpredigt "Bittet, so wird euch gegeben... Denn wer da bittet, der empfängt..." (Matth. 7:7-8), in Luthers Einleitung zum Vaterunser dem Psalterwort zugeordnet (GK III, 19), hat meiner Meinung nach in Luthers Ausführungen einen besonderen Sinn; zu dieser Frage kehre ich später zurück.

Gebet und Sündenfall

Nach Luther fordert Gott durch sein Gesetz vom Menschen, daß dieser nicht nur beten, sondern auch daran glauben soll, daß Gott sein Gebet erhört. Das gleiche hebt Melanchthon in der Apologie hervor. Ich zitiere aus Jonas' Übersetzung: "Die Zehen Gebot... erfoddern... daß wir Gott sollen mit ganzem Ernst von Herzengrund fürchten und lieben, ihnen in allen Nöten allein anrufen und sonst auf nichts einigen Trost setzen. Item das Gesetz will haben, daß wir nicht weichen noch wanken sollen, sondern aufs allergewissest im Herzen schließen, daß Gott bei uns sei, unser Gebet erhöret, und daß unser Seufzen und Bitten Ja sei" (Apol. IV, 8; siehe auch IV, 34). Das Wort "Amen" wird von Luther in den beiden Katechismen so ausgelegt, daß es dem Menschen die Gewißheit geben soll, daß seine Gebete dem himmlichen Vater gefallen und daß sie von ihm erhört werden. Wo der Mensch nicht daran glaubt, gibt es auch kein rechtes Gebet (KK III, 20-21; GK III, 119-124).

Was Melanchthon und Luther über die von Gott geforderte Gesetzeserfüllung des Menschen im Hinblick

auf das Gebet sagen, ist von den Gedanken des Sündenfalls und der Wirklichkeit der Sünde bestimmt. Das geht schon aus Melanchthons Gedanken in der Apologie hervor, daß die Anrufung Gottes in aller Not ebenso wie die Gewißheit davon, daß Gott die Gebete erhört, in der Tat etwas "über alle menschliche Kräfte, über alle Vermügen der Vernunft" sei (Apol. IV, 8). Nach CA II sind alle Menschen von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung und haben von Natur keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott (CA II, 1-2; siehe auch Apol. II, 2-3, 14, 19, 24, 26, 31). Die Erbsünde bedeutet, daß der Mensch Gott nicht kennt, ihn verachtet, seinem Gericht feind ist, seinem Willen zürnet und gegen ihn murret, sich auf Gottes Güte nicht verläßt oder wagt - Gott einfach nicht liebt (Apol. II, 8, 10, 11, 14, 17, 18, 23, 29). Das alles ist gegen die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs und damit auch gegen den Sinn und den Inhalt des zweiten Gebots (Apol. II, 14, 16). Eine Folge des Sündenfalls (Apol. II, 15-22) ist es auch - wie Melanchthon in der Apologie ausdrücklich hervorhebt -, wenn der Mensch sich darüber ärgert, daß Gott ihm nicht sofort aus den Trübsalen hilft (Apol. II, 42), wenn der Mensch also nicht betet, so wie er es eigentlich soll. Und wenn Luther in den ASm die Früchte der Erbsünde angibt, zählt er neben Unglauben, Vermessenheit und Verzweiflung auch "nicht beten, nicht anrufen" auf (ASm III, 1:1-2).

Gebet und Buße

Das Beten ist nach evangelisch-lutherischer Auffassung darum so wichtig, weil die Früchte der Erbsünde, zu denen auch das Nicht-Beten gehört, sich im Menschen fortwährend geltend machen. Die genannte Auffassung kann sich dabei z. B. darauf stützen, was Luther am Anfang seiner Erklärung des Vaterunsers in dem GK sagt: "Denn weil es also mit uns getan ist, daß kein Mensch die zehen Gepot vollkommen halten kann, ob er gleich

angefangen hat zu gläuben, und sich der Teufel mit aller Gewalt sampt der Welt und unserm eigenen Fleisch dawider sperret, ist nichts so not, denn daß man Gott immerdar in Ohren liege, rufe und bitte, daß er den Glauben und Erfüllung der zehen Gepot uns gebe, erhalte und mehre und alles, was uns im Wege liegt und daran hindert, hinwegräume. Daß wir aber wüßten, was und wie wir beten sollen, hat unser HERR Christus selbs Weise und Wort gelehret..." (GK III, 1-2). In diesen Zusammenhang ordnet sich auch die fünfte Bitte des Vaterunsers ein, die nach Luther *das arme und elende Leben des Menschen* betrifft, welches *trotz* des Wortes Gottes und des Glaubens, *trotzdem* Gottes Gabe und Segen den Menschen ernähren, nicht ohne Sünde verläuft (GK III, 86).

Nach Luthers beiden Katechismen gehören Taufe und Buße zusammen. Nach dem KK bedeutet das Taufen im Wasser, "daß der alte Adam in uns durch täglich Reu und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sunden und bösen Lüsten, und wiederumb täglich erauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit für Gott ewiglich lebe" (KK IV, 1-2). Nach dem GK ist das Leben eines Christen "nichts anders denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen" (KK IV, 65). Das bedeutet nach Luther, "daß die Taufe beide mit ihrer Kraft und Deutunge begreift auch das dritte Sakrament, welches man genennet hat die Buße, als die eigentlich nicht anders ist, denn die Taufe. Denn was heißet Buße anders, denn den alten Menschen mit Ernst angreifen und in ein neues Leben treten? Darümb wenn Du in der Buße lebst, so gehest in der Taufe, welche solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirkt, anhebt und treibt; denn darin wird geben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue erfurkomme und stark werde" (GK IV, 74-75). Die Wichtigkeit der Buße oder des Lebens in der Taufe wird daraus ersichtlich, daß die Erbsünde alle diejenigen Menschen unter Gottes ewigen Zorn verdammt, die nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wiedergeboren werden (CA II, 2).

Das Gebet gehört in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften in den Zusammenhang der Buße. Dem Menschen ist nach dem GK das Vaterunser-Gebet vorgeschrieben, um ihn auf die Not aufmerksam zu machen, die ihn dringen und zwingen soll, ohne Unterlaß zu beten (GK III, 24; vgl. GK III, 104; siehe auch 1. Thess. 4:17). Das Vaterunser wird an dieser Stelle zu einer Art von Auslegung des Dekalogs, und dabei besonders des zweiten Gebots. Das Gebet des Herrn macht den Menschen darauf aufmerksam, daß dessen Notlage u. a. in einer Nicht-Befolgung z. B. der Gebote der ersten Tafel besteht, und daß er deshalb die drei ersten Gottes Majestät geltenden Bitten des Vaterunsers zu beten hat. Die existentielle Notlage des Menschen betrifft außerdem nicht nur äußerliche Dinge, z. B. tägliches Brot und in dessen Verlängerung die Obrigkeit, sondern auch - wie die fünfte Bitte zeigt - überhaupt sein elendes, sündhaftes Leben, und seinen damit verknüpften Kampf gegen das Fleisch, die Welt und den Teufel - die sechste und siebente Bitte.

Als *das Gebet des Herrn* ist das Vaterunser - meine ich - in besonderer Weise auch mit der Verheißung verknüpft, die Jesus (oder Christus) an seine Aufforderung zum Beten angeschlossen hat. Christus ist die Erfüllung des Gesetzes; er hat so gebetet, wie das zweite Gebot fordert, d. h. das Vaterunser von ganzem Herzen und ohne Sünde. Wenn der Christ im Glauben an Christus das Vaterunser oder im Sinne des Vaterunsers betet, dann wird er der Verheißung teilhaftig, die mit Christus, der das Gesetz erfüllt hat, verknüpft ist. Der Mensch ruft dabei - wie Luther am Anfang seiner Erklärung zum Vaterunser sagt - Gott durch seine Gebete an, damit Gott ihm den Glauben und die Erfüllung der zehn Gebote gebe, erhalte und vermehre (GK III, 2). In dem neuen Bund wird also Christus, der zum Beten auffordert und damit seine Verheißung verknüpft hat, zum Garant der schon mit dem Dekalog und dessen zweiten Gebot - dem Betgebot - verknüpften Verheißung, weil ein Gott wohlgefälliges Beten, d. h. Beten im Sinn des Vaterunsers, nur durch Christus und im Glauben an ihn möglich ist.

Nach evangelisch-lutherischer Auffassung besteht die Buße aus den folgenden drei Momenten: contritio, fides und boni fructus (CA XII, 1-6; Apol. XII, 58, 131-132, 163-164). Die Absolution ist dabei so eng mit der fides verknüpft, daß Melanchthon in der Apologie eben die Absolution das Sakrament der Buße nennt (XII, 41; XIII, 4).

Das Gebet ist in den lutherischen Bekenntnisschriften mit allen diesen Momenten der Buße verknüpft. Das Gebet/das Vaterunser ist in Luthers Erklärung in dem GK nicht nur mit dem Gesetz und dem Evangelium/der Absolution der Buße, sondern ebenso mit ihrer menschlichen Seite, mit der Reue, mit dem Glauben und mit den guten Früchten verknüpft.

Die Wirklichkeit der menschlichen Sündhaftigkeit oder die Wirklichkeit dessen, daß das Fleisch Gott weder vertraut noch an ihn glaubt, und dessen, daß der Mensch nicht nur mit Worten, sondern auch mit Werken, mit Übertretungen und Unterlassungen sündigt, bringt nach Luthers Erklärung zur fünften Bitte des Vaterunsers Unfrieden in das menschliche Gewissen, so daß der Mensch erschrickt und Gottes Zorn fürchtet (GK III, 88). Das alles kann als das Werk des Gesetzes gesehen werden, das dem Menschen die Erbsünde mit ihren Früchten offenbart und ihm zeigt, daß er nicht nach Gott fragt (vgl. ASm III: 2, 4). In den ASm (und auch sonst in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften) ist dieses Amt des Gesetzes ausdrücklich mit der Buße verknüpft (ASm III:3, 1-9).[1] Obgleich der unter Gottes Zorn und unter dem Gericht des Gesetzes stehende

---

1. Siehe des näheren in: Hans-Olof Kvist, Studier i de lutherska bekännelseskrifterna och i ekumenik (= Studien in den lutherischen Bekenntnisschriften und in Ökumenik), Studier utgivna av Institutionen för systematisk teologi vid Åbo Akademi (= Studien herausgegegen vom Institut für systematische Theologie an der Åbo Akademi) 17, Åbo 1986, S. 37-53.

Mensch in seiner Verzweiflung Gottes Ungnade fürchtet und so - wie Luther sagt - "den Trost und Zuversicht aus dem Evangelio sinken lässet" (GK III, 89), steht Gottes Verheißung und seine Gnade fest (GK III, 25-26). In der Buße begegnet der Mensch einer Wirklichkeit, die durch diese Dimensionen gekennzeichnet ist. In einer solchen Wirklichkeit wird die täglich zu erneuernde Bitte "Und vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern" sehr verständlich und sinnvoll. Nicht nur vom zweiten Gebot her, sondern auch aus der unmittelbaren Verknüpfung der genannten Bitte mit der Buße, ist die Einschätzung Luthers von der unablässigen Notwendigkeit, zu dieser Bitte hinzulaufen, um damit Trost für die Wiederaufrichtung des Gewissens zu holen (GK III, 89), zu verstehen.

Wenn Gesetz und Evangelium in der Buße auf diese Weise zusammen auf den Menschen wirken, wird ihm schon *das Gebet* zum Trost, eben weil es als Trost auf den Glauben auf den Trost des Evangeliums gründet. Die Worte "wie wir vergeben unsern Schuldigern" versteht Luther dabei als ein Siegel, das Gott seiner Verheißung der Sündenvergebung hinzugefügt hat, damit diese Verheißung - mit den Worten Luthers - "so gewiß sein solle, als habe ich ein Absolutio, von Dir selbs gesprochen" (GK III, 97). Hier ist also die an die göttliche Verheißung angehängte menschliche Vergebung, auf die das Gebetswort hinweist, als ebenso gewiß gedacht als eine von Gott selbst ausgesprochene Absolution. Dies geht deutlich auch aus dem nachfolgenden Kontext hervor, in dem Luther die Wirkung des genannten Siegels den Wirkungen der Taufe und des Abendmahls gleichstellt, wobei die letzteren als äußerliche Zeichen eingesetzt worden sind (GK III, 98). Jedesmal ist die Stärkung und das Fröhlichmachen des Gewissens die Wirkung. So hat das Vaterunser, im Zusammenhang der Buße gebetet, an dieser Stelle eine Beziehung ausdrücklich auch zu dem Moment der Absolution in der Buße.

Das Gebet ist nach evangelisch-lutherischer Auffassung auch als eine Frucht der Buße zu verstehen, und zwar "propter gloriam et mandatum Dei". Als gute

Früchte werden "verae orationes" in der Apologie dem Fasten und dem Geben von Almosen gleichgestellt (Apol. XII, 139). Wahre Gebete sind eigentlich nur solche Gebete, die Christus betet, weil Christus so, wie der Vater will, betet, aber auch der Mensch, der des Glaubens Christi teilhaftig geworden ist, kann solche Gebete beten, wenn er im Glauben von Herzen betet. Das *von* der Sündenvergebung herkommende Gebet, das der Mensch getrost vor Gott betet, und das so als Frucht der Buße zu verstehen ist, ist dabei selbstverständlich von der Bitte *um* Sündenvergebung zu unterscheiden, die auf eine solche Weise mit der Dynamik von Gesetz und Evangelium und ihrer Wirkung auf den Menschen in der Buße zusammenhängt, daß der Mensch aus seiner existentiellen Notlage sich auf Gottes Verheißung verläßt. In der täglichen Buße gibt es eine Bewegung *von Gebet zu Gebet*, von der Bitte um Sündenvergebung zu dem von der Sündenvergebung herkommenden vertrauensvollen Gebet vor Gottes Angesicht. Luther hat dies in seiner Erklärung der fünften Bitte des Vaterunsers in dem GK (GK III, 92) folgendermaßen ausgeführt: "So ist nun die Meinung dieser Bitte, daß Gott nicht wollt' unser Sunde ansehen und fürhalten, was wir täglich verdienen, sondern mit Gnaden gegen uns handlen und vergeben, wie er verheißen hat, und also ein fröhlich und unverzagt Gewissen geben, fur ihn zu stehen und zu bitten. Denn wo das Herz nicht mit Gott recht stehet und solche Zuversicht schepfen kann, so wird es nimmermehr sich türren unterstehen zu beten. Solche Zuversicht aber und fröhliches Herz kann nirgend herkommen, denn es wisse, daß ihm die Sunde vergeben sein".

Weil der Mensch die zehn Gebote nicht vollkommen halten kann, ruft er - so Luther - Gott an, damit Gott ihm den Glauben und die Erfüllung der zehn Gebote gebe (GK III, 2). Aus seiner Not *ruft* der Mensch Gott um Sündenvergebung *an* und verläßt sich auf Gottes Verheißung. Gott wirkt den rechtfertigenden Glauben (CA V, 2) und so wirkt der Glaube des Menschen täglich gestärkt (CA XIII, 1-2) und die Erfüllung des Gesetzes eingeleitet (Apol. IV, 160, 175, 177, 270, 350; XX, 15).

Durch die Sündenvergebung, die der Mensch durch den Glauben empfängt, wird sein Gewissen getröstet. Und so entstehen als Früchte der Buße die "verae orationes". Auch diese sind nach evangelisch-lutherischer Auffassung im Lichte des sechsten Artikels der CA zu vertshen. Die"verae orationes" sind gleich den guten Werken Früchte des Glaubens. Es soll gebeten werden, weil Gott so will, nicht um dadurch Gerechtigkeit vor Gott zu verdienen (CA VI, 1). Nur so kann im Hinblick auf das Gebet von einer beginnenden Erfüllung des Gesetzes gesprochen werden. Im Gebet, wenn es als ein wahres Gebet eine Frucht der Buße ist, handelt es sich um Gottes Ehre und um die Bedürfnisse des Nächsten. So wird das Gebet zu Danksagung (vgl. Apol. XXIV, 19, 67, 76) und Fürbitte. Nicht nur das. In dem auf den rechtfertigenden Glauben fußenden Gebet werden die Augen des Betenden wie nie zuvor für Gott, den Schöpfer, für die Bedeutung des Glaubens an den dreifaltigen Gott und für die Verheißung, die Gott mit seinen Geboten verknüpft hat, erschlossen.

Gebet und Schöpfung

Ganz am Anfang seiner Erklärung des Vaterunsers in dem GK schreibt Luther: "Wir haben nu gehöret, was man tuen und gläuben soll, darin das beste und seligste Leben stehet, folgt nu das dritte Stück, wie man beten soll" (GK III, 1). Nach Luthers Erklärung ruft der Mensch durch das Vaterunser Gott an, daß Gott den Glauben des Menschen erhalte und vermehre und dem Menschen bei der Erfüllung der zehn Gebote hilft (GK III, 2).

Das Gesetz, der Dekalog, ist das, was der Mensch tun soll, das Credo ist wiederum das, was der Mensch glauben soll. Nach dem Epilog zu Luthers Erklärung des Credo, sind Gottes Wesen, Wille und Werk in diesem Bekenntnis "aufs allerfeineste abgemalet". Gott hat - so Luther - in allen drei Artikeln selbst den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitle unaussprechliche Liebe

geoffenbart und aufgetan. Den Inhalt des Credo faßt Luther folgendermaßen zusammen: "Denn er (scil. Gott) hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte und über, daß er uns alles geben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brächte" (GK II, 63-64). Im Unterschied zu den zehn Geboten, die den Menschen lehrt, was *er* tun soll, ist der Inhalt des Glaubens (des Credo) das, was *Gott* tut und gibt. Die zehn Gebote als solche, trotzdem sie in den Herzen aller Menschen geschrieben sind, machen - so Luther - noch keinen Christen. Weil der Mensch die zehn Gebote Gebote nicht halten kann, bleibt Gottes Zorn und Ungnade noch über dem Menschen. Die Lehre des Glaubens bringt aber eitle Gnade und mache den Menschen fromm und Gott wohlgefällig (GK II, 67-68).

In den durch Luthers Ausführungen zum Dekalog und zum Credo in dem GK gegebenen Zusammenhang fügen sich nun seine Gedanken zum Vaterunser ein. Es kann zunächst festgestellt werden, daß das Beten des Vaterunsers in aller Not dabei eine bestimmte Stellung in Gottes Heilswirken am Menschen hat. Das Beten des Vaterunsers - das eben das Wie des Betens darstellen soll - ist darum vonnöten, weil der Mensch *das Gesetz* weder im Hinblick auf Gott noch im Hinblick auf seinen Nächsten vollkommen halten kann. Und dieses Beten ist auch darum vönnöten, damit Gott dem Menschen *den Glauben* an ihn als dreifaltig (Credo), als Schöpfer, Erlöser und Tröster, kurz gesagt als sein Heil geben und aufs neue geben, erhalten und vermehren soll (GK III, 2).

So gehört das Gebet von Grund auf mit dem Glauben an den dreifaltigen Gott zusammen. Schon in der Schöpfung ist das Betgebot (das zweite Gebot) in das Herz der Menschen geschrieben worden. Und schon von Anfang an ist der Glaube an Gott, den Allmächtigen, d. h. Anbetung Gottes, von dem Menschen gefordert worden. Mit dem Halten des Gesetzes und mit dem Betgebot hat Gott bei der Offenbarung des Gesetzes auch seine Verheißung verbunden.

Der Mensch konnte und kann aber weder glauben, d. h. Gott für Gott halten - die göttliche Majestät gebührlich ehren - noch das Gesetz erfüllen. Gottes Zorn fürchtend muß er ihn darum um *den Glauben* bitten, dessen er verlustig gegangen ist, d. h. den Glauben an Gott als Gott, als den Schöpfer und als den Allmächtigen, der Forderungen an ihn stellt, und den Glauben an die göttliche Majestät, der Gott die gebührende Ehre gibt. Und in seiner Not muß der Mensch den Vater darum bitten, daß dieser bei der Verheißung seiner Gnade und Güte bleibt, obgleich der Mensch selbst, wegen seines Unglaubens und wegen seiner Übertretung des Gesetzes, eigentlich Gottes Strafe verdient hat (vgl. GK II, 320-323). Das Gebet in dieser Lage ist also eine von Gott gewirkte und an ihn gerichtete *glaubende Bitte* um Sündenvergebung und außerdem ebenso eine Bitte um die Verleihung eines Glaubens, durch den der Mensch anbetend wieder die Größe der göttlichen Majestät, d. h. Gott als Gott den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, ehrt und anerkennt.

Durch den dem Menschen geschenkten Glauben an die Rechtfertigung vor Gott, eine Rechtfertigung, die nur um Christi willen stattfinden kann, richtet Gott wieder das rechte Verhältnis des Menschen zu sich auf. Das erschrockene Gewissen des Menschen wird durch den Glauben an die Vergebung der Sünden getröstet. Das Evangelium besagt, daß Gott an seiner ursprünglichen, mit dem Gesetz verknüpften, Verheißung festhält - sie mußte aber durch Christus, der das Gesetz erfüllt hat, bestätigt und *erneuert werden.* Die gemäß Gottes Verheißung stattfindende Vergebung der Sünden ermutigt den Menschen, mit fröhlichem Herzen wieder im Gebet vor Gott zu treten (GK III, 97). Im Grunde besagt dies zugleich, daß die Sündenvergebung nicht nur das erschrockene Gewissen des Menschen tröstet, sondern das Herz des Menschen für *den ganzen* Inhalt des Credo auftut. Für den glaubenden Menschen tritt Gott wieder als die zu ehrende Majestät hervor, als der Allmächtige, als der Schöpfer Himmels und der Erde. Das alles hat Bedeutung für das Gebet, das ja nach dem GK eben eine

Anrufung Gottes *in aller Not*, nach *der äußeren*, ist (GK III, 113-114, 117). Das evangelisch-lutherische Gebet ist demgemäß nicht nur ein Gebet, das Gott den Erlöser und Gott den Tröster betrifft, sondern ebenso ein aufs neue ermöglichtes Gebet, das an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, gerichtet wird. Ohne diese Voraussetzung könnte z. B. die vierte Bitte des Vaterunsers von Herzen nicht gebetet werden.

Aus dem Glauben an die Rechtfertigung um Christi willen folgen nach den lutherischen Bekenntnisschriften die guten Werke des Menschen (ASm III:13, 1-4; BSELK, S. 460-461), die Früchte der Buße sind. Nach der CA (XX, 29) wird der heilige Geist durch den Glauben empfangen und so wird das Herz geschickt dazu, gute Werke zu tun. In der Apologie hebt Melanchthon hervor, daß es ohne Christus nicht möglich ist, das Gesetz zu erfüllen. Obwohl der Mensch dem Gesetz nicht genugtun kann, fängt, wenn er hört, daß Gott um Christi willen mit ihm versöhnt wird, die Erfüllung des Gesetzes an. Diese beginnende Erfüllung des Gesetzes ist aber weit davon entfernt, vollkommen zu sein (Apol. IV, 269-270; siehe auch Apol. IV, 175, 177). Auf diese Weise wird der in der Buße hervortretende Glaube gestärkt und vermehrt (Apol. IV, 350).

Die durch den Glauben empfangene Liebe Gottes verleiht dem Menschen, dessen Gewissen von Gott getröstet worden ist, Kraft, nun auch seine Mitmenschen zu lieben und so die Gebote der zweiten Tafel zu erfüllen, - obwohl diese Erfüllung wegen der Wirklichkeit der Sünde noch unvollkommen bleibt. Der Glaube an die Rechtfertigung um Christi willen bewirkt aber, daß der Mensch das Gesetz auch in einer anderen Weise zu erfüllen beginnt, die nicht mit guten Werken gegen seine Mitmenschen zu tun hat. Ohne Glauben ist der Mensch nicht imstande, das zu tun, was die beiden ersten Gebote von ihm fordern. Ohne Glauben *ruft* der Mensch weder Gott *an*, noch verläßt er sich auf ihn (CA XX, 24, 36-37). Der Mensch hat von sich aus keine Kraft, so zu beten, wie es das zweite Gebot von ihm fordert. Und

ohne Glauben versteht er es nicht, die göttliche Majestät gebührlich anzubeten, zu ehren und zu loben.

Gebet und Gesetz

Die Notsituation des Menschen zeichnet sich also u. a. dadurch aus, daß er ohne Glauben nicht so beten kann, wie er es sollte. Das gilt für sein Beten des Vaterunsers. Dieses Gebet gehört ja sachgemäß in den Zusammenhang der Buße. Am Anfang seiner Erklärung zum Vaterunser in dem GK hob ja Luther hervor, daß nichts so notwendig ist, "denn daß man Gott immerdar in Ohren liege, rufe und bitte, daß er den Glauben und die Erfüllung der zehen Gepot uns gebe, erhalte und mehre...". Das Vaterunser ist aber inhaltlich - ebenso wie das Gesetz - Gott wohlgefällig. Und wie die Gebote zeigt auch das Vaterunser, wie Gott geehrt werden und der Kampf gegen das eigene Fleisch, die Welt und den Teufel geführt werden soll, damit Gottes Liebe in den verschiedenartigen gesellschaftlichen und menschlichen Beziehungen mehr und mehr zum Ausdruck gebracht werden kann. In der Bewegung des Gebetes, von der Sündenvergebung herkommenden getrosten Zuversicht des Herzens zur Anrufung Gottes in aller existentiellen Not, der persönlichen, der beruflichen und der äußerlichen, zeigt das Vaterunser, wie jeweils gebetet werden soll. Dabei dient das Gebet der - noch sehr mangelhaften - Erfüllung des Gesetzes auch im Hinblick auf das zweite Gebot, das den Menschen eben zum Beten auffordert - was nach Luther zugleich bedeutet: zum Beten besonders des Vaterunsers. Durch das Beten wird dabei Gott angerufen und geehrt, so wie dies in der ersten Tafel des Dekalogs von dem Menschen gefordert wird. Nach Luther, laut GK, soll der Mensch sich auf Gott, nicht auf sich selbst und Abgötter verlassen. Diese Forderung spiegelt sich dabei - wie wir gesehen haben - auch in der Art wider, nach der er das Gebet theologisch beurteilt.

In der Bewegung von Gebet zu Gebet kommt das von dem Apostel befohlene unablässige Gebet (1. Thess. 5:17) zum Vorschein. Der Mensch soll nach dem GK "immerdar" (GK III, 2), "alle Stunden" (GK III,, 105) beten. Das Vaterunser ist auch darum vorgeschrieben, damit der Mensch die Not bedenke, die ihn zum Beten *ohne Unterlaß* zwingen soll (GK III, 24). Die mit dem Gebet verknüpfte Verheißung und die unterschiedlich zu verstehende Notlage des Menschen dienen dabei als Betmotive (GK III, 25-29). Wie die drei ersten Gebote des Dekalogs sich auf das Gottesverhältnis des Menschen beziehen, so auch die drei ersten Bitten des Vaterunsers - jedoch mit dem Unterschied, daß die Gott betreffenden Bitten um unsertwillen gebetet werden. Wie die drei ersten Gebote in verschiedener Weise die göttliche Majestät betreffen, so geht es in den drei ersten Bitten in verschiedener Weise um Gottes Ehre, aber dazu noch um die Seligkeit des Menschen (GK III, 57, 60). In der ersten Bitte geht es wie im ersten Gebot um Gott selbst und wie im zweiten Gebot um Gottes Namen und seine Ehrung, d. i. Heiligung (GK III, 45-46). Im Hinblick auf den Inhalt dieser Bitten befindet sich der Mensch in der größten Not. Wegen der Sünde glaubt er nicht an Gott, sondern verläßt sich auf sich selbst. Er ehrt darum auch nicht den Namen Gottes, den er in der Taufe erhalten hat, damit er sich ein Kind Gottes nennen und die Sakramente haben könnte. Der für ihn alles bedeutende Glaube an Gott und sein Heil ist damit gefährdet. Darum ist es für ihn so wichtig, nicht nur um das Kommen des Reiches Gottes, sondern auch um dessen tägliches Zunehmen und zukünftige Offenbarung im ewigen Leben zu bitten (GK III, 49, 51, 53-54). Es würde nämlich - so Luther - der göttlichen Majestät zu großer Schmach gereichen und ihr Schande machen, wenn der Mensch das unaussprechliche Gute, was Gott ihm anbietet und zusagt, verachtete, und nicht daran glaubte, daß er es von Gott bekommt. Eben wegen dieses schändlichen Unglaubens ist es nach Luther vonnöten, die ewigen Güter des Reiches Gottes zum ersten Gegenstand seines Gebets zu machen - dies gemäß dem Worte Christi: "Trachtet am ersten nach dem Reich

Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen" (Matth. 6:33). Luther fügt hinzu: "Denn wie sollt' er uns an Zeitlichen mangeln und darben lassen, weil er das Ewige und Unvergängliche verheißet?" (GK III, 55, 57-58, 60-61).

Also: wenn der Mensch Gott zuerst aus seiner tiefsten Not - die Not nämlich, die Gottes Reich, Gott und sein eigenes Heil betrifft - angerufen hat, so tut demnächst sein von Gott gestärkter Glaube seine Augen für die Größe der göttlichen Majestät und deren schöpferische Macht auf. Die existentielle Not des Menschen betrifft nicht nur sein Heil, sondern auch äußere Dinge. Auch für sie - wenngleich sie nicht von der gleichen Bedeutung sind - sorgt Gott. Luther hebt hervor, Gott wolle auch für alles, was den Menschen leiblich anficht, angerufen sein (GK III, 117). Die Betordnung des Vaterunsers, die dabei für Luther - nach meiner Deutung - der *Grund*-einteilung der Gebotsinhalte folgt und so ihrerseits nicht nur als eine Auslegung des zweiten Gebots, sondern - aus dem Blickwinkel des Kampfes gegen den Teufel gesehen - des ganzen Dekalogs verstanden werden kann, ist aber nach Luther klar: vor allem Übel leiblicher Art müsse zuerst um die Heiligung des Namens Gottes, um das Kommen des Reiches Gottes und um das Geschehen seines Willens unter den Menschen gebetet werden (GK III, 113, 117). Die Bitte um das tägliche Brot, der Luther einen sehr weitgehenden Inhalt gibt, hat dabei - so wie in Luthers Auslegung des vierten Gebots - neben anderen Schöpfungsgütern auch die Obrigkeit und die Amtspersonen zum Gegenstand (GK III, 73-80; vgl. GK I, 141-155). Nach Luther handelt es sich in der vierten Bitte vor allem darum, daß Gott wider den Teufel, der angesichts Gottes Schöpfung nur zerstörerisch wirkt, angerufen wird (GK III, 80). Aber im Grunde ist das ganze Vaterunser - gleich dem ganzen Dekalog - nach Luther wider den Teufel gerichtet. Das geht aus Luthers Erklärung zu der letzten Bitte hervor: "Sondern erlöse uns von dem Bösen", die er daraufhin auslegt, als rede Christus in ihr von dem Bösen als von dem Teufel, "als

wollt' er's alles auf einen Haufen fassen, daß er die ganze Summa alles Gebets gehe wider diesen unseren Hauptfeind" (GK III, 113; vgl. III, 111). Nach dem oben Dargelegten ist das Vaterunser, das einen Teil der Bergpredigt ausmacht, somit in der Tat, wie die Bergpredigt überhaupt bei Luther eine Auslegung des Dekalogs ist, als eine um das Gebet orientierte Auslegung des Gesetzes zu verstehen.

Mit diesen Deutungen und Überlegungen finde ich die von mir voran aufgestellten Thesen bestätigt.

Christian Braw (Lund)

DAS GEBET BEI JOHANN ARNDT

Einführung

Nirgendwo tritt die Eigenart des christlichen Glaubens so deutlich hervor wie im Gebet. Wer die Frömmigkeit, d.h. den angeeigneten Glauben, früherer Zeiten kennenlernen will, der wende sich zuerst dem Gebet zu, den Gebetbüchern und dem Unterricht über das Gebet, wie es uns in Postillen und Katechismen erhalten ist.

Johann Arndt gehört zu den großen Lehrern des Gebets innerhalb der evangelischen Christenheit. Er hat dieses Amt vor allem durch sein "Paradiss Gärtlein Voller Christlichen Tugenden" (Magdeburg 1612) ausgeübt. Nun gehört das Paradiesgärtlein aufs engste mit Arndts Hauptwerk, den Vier Büchern vom wahren Christentum (1605-1609) zusammen, wie schon das Titelblatt des Paradiesgärtleins gibt. Die ausführlichste Darstellung des Gebets, die Arndt im WChr gibt, stammt indessen von Valentin Weigel. Das Weigelsche Manuskript, das Arndt vorlag, wurde jedoch nicht unverarbeitet in das WChr aufgenommen. Unsere erste Aufgabe muß deshalb sein, die Bedeutung der Arndtschen Korrekturen in Weigels Werk zu untersuchen. Dadurch wird auch ein Beitrag zu der Beurteilung von Arndts Verhältnis zum zeitgenössischen Spiritualismus geleistet. Zweitens werden wir das Paradiesgärtlein untersuchen, seine Entstehungsgeschichte und seine angebliche Abhängigkeit von der jesuitischen Gebetsliteratur diskutieren. Drittens werden wir uns um ein tieferes Verständnis von Arndts geistlichem Profil in der Lehre vom Gebet durch einen Vergleich mit seinem konfessionellen Ausgangspunkt, der Spiritualität Luthers, bemühen.

Weigels Betbüchlein bei Arndt

Als Valentin Weigels Betbüchlein 1612[1] veröffentlicht wurde, stellte es sich damit klar heraus, daß der kleine Traktat über das Gebet in WChr 2:34 mit der ersten Hälfte der Weigelschen Schrift identisch war. Wohl verteidigte sich Arndt damit, daß er nur ein anonymes Manuskript übernommen hätte[2], indem er sich auf das apostolische Wort beruft: "Prüfet alles und das Gute behaltet." (1 Thess. 5, 21). Arndt hat sich auch bewußt von Weigels Irrlehren distanziert: "Was Weigels Schriften betrifft, so ist nach meinem Bedünken viel Ungereimtes in denselben enthalten, und, wenn ich nicht irre, der Schrift wiedersprechendes, besonders über die Auferstehung und Verklärung unseres Fleisches und über das Fleisch Christi und viele andere Dinge mehr."[3] Melchior Breler, Arndts Verteidiger und treuer Schüler, sagt, daß er oft mit eigenen Ohren gehört habe, wie Arndt, die "sehr schweren und völlig unentschuldbaren" Irrtümer Weigels beklagt habe[4]. Zumal Ritschl, der gewiß kein

---

1. Wilhelm Koepp: Johann Arndt und sein "Wahres Christentum", Berlin 1955, S. 13. Edmund Weber: Johann Arndts vier Bücher vom wahren Christentum, Hildesheim 1978, S. 71f.

2. Friedrich Arndt: Johann Arndt, Berlin 1838, S. 153. Repetitio apologetica 2:5.

3. Brief an Antonius Buscher, Pfarrer in Stade, 1619, in A. Tholuck: Lebenszeugen der lutherischen Kirche, Berlin 1859, S. 272. Vgl. Fr. Winter: Johann Arndt, Leipzig 1911, S. 70.

4. Johannes Wallmann: Herzog August zu Braunschweig und Lüneburg als Gestalt der Kirchengeschichte, S. 27. In: Pietismus und Neuzeit, Bd. IV, 1977/78.

milder Richter über Arndt war, hat eingesehen, daß Arndt kein Weigelianer war.[1]

Schon Wilhelm Koepp hat gesehen, daß die Weigelsche Schrift nicht unverarbeitet in Arndts Werk aufgenommen worden war; welche aber "die rein gnostisch-theosophischen Gedanken",[2] die Arndt weggelassen habe, waren, gibt er nicht an.

Man hat die Anschauung Weigels als ein neuplatonisches System beschrieben[3]. Gott ist die unteilbare Einheit[4]. Das Böse tritt als etwas nur Negatives hervor[5]. Christus ist der göttliche Geist im Menschen, das Wort, der göttliche Gedanke. Dies Wort wurde schon vor Christus inkarniert, z.B. in Adam und Abraham. Die Lehre von der Inkarnation ist bei Weigel dadurch gekennzeichnet, daß ihm zufolge Christus zwei Körper gehabt hätte; er hätte Fleisch und Blut nicht von der irdischen Jungfrau Maria, sondern von der ewigen Jungfrau, und daß die Gläubigen neue Geschöpfe würden, nicht mehr erdgebunden, sondern himmlisch[6]. Die Imputation, die Zurechnung von Christi Gerechtigkeit, wird abgelehnt[7]. Wir

---

1. Hans-Joachim Schwager: Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des Neuen Lebens der Gläubigen, Gütersloh 1961, S. 3; vgl. S. 39, 42-43.
2. Wilhelm Koepp: Johann Arndt - eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, Berlin 1912, S. 51.
3. H. Bornkamm: Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum, S. 14. In: Vorträge der theologischen Konferenz, 44. Folge, Giessen 1926.
4. A. Faivre - R.Chr. Zimmermann: Epochen der Naturmystik, Berlin 1979, S. 107, 110.
5. Bornkamm a.a.O., S. 14.
6. G.S. Spink: John Arndt's Religious Thought, Temple 1970, S. 75. Vgl. H.J. Schoeps: Vom himmlischen Fleisch Christi, Tübingen 1951, S. 56-62.
7. W.R. Inge: Christian Mysticism, London 1899, S. 276.

erkennen hier die "schweren und völlig unentschuldbaren" Irrtümer Weigels, die Arndt so oft beklagt hat. In einem Brief von 1620 schreibt Arndt: "Von der Person und Menschlicher Natur Christi/ hat Weigel einen gefehrlichen Irrthumb/ Item von der Auferstehung/ unseres Fleisches..."[1].

Was ist nun davon in dem Traktat im WChr 2:34 zu finden? Es besteht hier keine Einigkeit in der heutigen Forschung. Nach Koepp hatte Arndt "rein gnostisch-theosophische Gedanken" weggelassen. Weber dagegen findet, daß Weigels Betbüchlein "keinen antiorthodoxen Akzent trägt"[2]. Man könnte aber die Frage auch so stellen: Was hat Arndt in Weigels Betbüchlein verarbeitet und auf welche Weise?

Gott ist für Weigel allwissend. Er bedarf unserer Gebete nicht, und wir erlangen eigentlich nichts durchs Gebet; das Gebet dient eher zur Übung in der Einkehr in Gott[3]. Wir verstehen diesen Akzent auf dem Hintergrund der neuplatonischen Gotteslehre: Gott ist die unbewegliche Einheit.

Der Mensch wird eben deshalb zum Gebet ermahnet: "Darumb sol man ohne unterlass beten/ auff dass man dardurch lerne/ erfahre und befinde/ wie Gott alle ding zuvor sehe/ höre unnd wisse/ viel besser/ weder das man beten oder gedencken muge."[4] Diese Worte sind bei Arndt ausgelassen.

Sieht man nun, daß Gott für Weigel unserer Gebete nicht bedarf, sondern daß sie uns als eine Übung in der Einkehr in das Reich Gottes dienen, dann wird deutlicher,

---

1. Zwey Sendschreiben H. Johan Arendts 1620 (ohne Druckort, unpaginiert).
2. Weber a.a.O., S. 73.
3. Valentin Weigel: Ein schön Gebetbüchlein, Newen Stadt 1618; die Ausgabe ist nicht paginiert, die Seiten werden hier von dem Titelblatt gezählt. Kap. VI, S. 41f; Kap. VII, S. 49.
4. Ibid. Kap. VI, S. 47.

warum bei Weigel so viel Nachdruck auf der Vorbereitung zum Gebet liegt[1]. Hier hat Arndt vieles ausgelassen; besonders hütet er sich vor dem Wort Vorbetrachtung. Es liegt in der Weigelschen Lehre vom Gebet eine gewisse Selbstwirkung: "So wir fleissig ohne unterlas beten/ So empfangen wir den heiligen Geist". "Also ... weichet von uns alle Sorge ... so wir mit ernst beten"[2]. Hier hat Arndt den Weigelschen Text verarbeitet. Besonders deutlich wird das in der Erlösungslehre:

Weigel Kap. 1, S. 12	Arndt 2:34:1, S. 352f
Dann niemand mag in das Reich Gottes kommen ... er bete dann darumb...	Dann niemand mag in das Reich Gottes kommen... er thue denn Busse/ und bete in Namen Christi.

Dem Gebet wird also von Arndt die Busse vorangestellt, und das Gebet wird ferner als Gebet im Namen Christi bestimmt.

Von der Weigel eigentümlichen Christologie ist im Betbüchlein wenig zu spüren. Doch merkt man hie und da wie Arndt den christologischen Akzent unterstreicht. Wo Weigel von der Geburt Christi "von einem Weibe" spricht, da schreibt Arndt "von einer Jungfrawen"[3]. Und wo Weigel sein Gebet an den wahren und ewigen Gott und Vater richtet, da betet Arndt zu dem wahren Gottessohn Jesus Christus[4].

Besonders erhellend werden aber die Arndtschen Korrekturen in der Anthropologie:

---

1. Ibid. Kap. VII, S. 57; Kap. VIII Überschrift S. 59; Kap. IX, S. 68; Kap. XI, S. 92.
2. Ibid. Kap. III, S. 25, 28.
3. Ibid. Kap. I, S. 11; Johann Arndt: Vier Bücher vom wahren Christenthumb (WChr), Magdeburg 1610, 2:34:1, S. 351.
4. Weigel a.a.O., Kap. IV, S. 34; WChr 2:34:4, S. 364.

Weigel Kap. 1, S. 9	WChr 2:34:1, S. 350f
DER Erste Mensch ist von Gott ... gemacht zu einer vollkommenen Bildnüss Gottes, durch das spiraculum vitae, das ist/ durch das Göttliche einblasen: also ist er begabet gewesen mit der Weissheit vollkömmenlich/ dann wie Gott also auch der Mensch/ nit mehr noch weniger/ sondern alles von GOTT empfangen...	DEr Mensch ist von GOtt... geschaffen und formirt/ und durchs spiraculum vitae mit einer lebendigen unsterblichen Seele begabet/ welche gezieret worden mit vollkommener Weissheit/ Gerechtigkeit/ Heiligkeit und Seligkeit als mit dem Bilde Gottes.

Der Mensch rückt in Weigels Text in Gottes unmittelbare Nähe, seine Weisheit ist nicht nur eine Eigenschaft der Seele, die zu seiner Gottebenbildlichkeit gehört, sie ist eine göttliche Kraft in dem Menschen: "... dann wie Gott also auch der Mensch/ nit mehr noch weniger...". Auch wird es deutlich, wie die Sündenverderbnis in dem Arndtschen Text hervorgehoben wird. Weigel beschreibt, wie der Mensch durch die Sünde "in solcher Weissheit entschlaffen" ist, "da ward der Geist Gottes oder Göttliche Bildnüss zurückgeschlagen"[1], Arndt dagegen sagt, daß der Mensch "ist solcher Weissheit beraubet worden" und daß "durch solche Übertretung das Göttliche Bild gantz verdorben" sei[2]. Vor diesem Hintergrund verstehen wir auch Arndts Verarbeitung, in welcher der freie Wille in Sicht kommt; Weigel schreibt: "...es stehet dir frey/ greiffe zu welchem du wile (Verdamnis oder Seligkeit)/ durch die fürlauffende Gnade...";

---

1. Ibid. Kap. I, S. 10.
2. WChr 2:34:1, S. 351.

Arndt sagt: "Christus zeiget dir den Weg durch die fürlauffende Gnade die da keinē Menschen verseumet..."[1]. Weigels Worte über die freie Wahl hat der bewußte Lutheraner Arndt schwerlich aufnehmen können, obwohl die "fürlaufende" Gnade vorausgesetzt ist. Es scheint, als habe Arndt sich bei Weigels Rede von der "fürlaufenden" Gnade nicht recht wohl gefühlt, er hat das Attribut auch manchmal ausgelassen[2]. In Verbindung mit Weigels Lehre von der freien Wahl haben wir auch seine Polemik gegen die Gnadenwahlslehre zu sehen, die er völlig verwirft[3]. Wir erhalten dadurch ein zusammenhängendes Bild seiner Anthropologie: Der Mensch ist ihm zufolge im Sündenfall nicht völlig in die Gewalt der Sünde geraten, es bleibt in ihm noch etwas von der ursprünglichen Gerechtigkeit übrig. Daher hat er seine freie Wahl - wohl durch die vorkommende Gnade - und deshalb ist die Prädestinationslehre zu verwerfen. Wie zu erwarten ist, hat Arndt diese Ablehnung in seinem Text fortgelassen.

Die Introversionsmystik setzt voraus, daß Gott im Innersten des Menschen, im Grund, gegenwärtig ist. Diese Voraussetzung führt zuweilen mit sich, daß man annimmt, es gäbe im Menschen etwas von der Sünde Unbeschädigtes, einen göttlichen Funken in jeder Seele. Diese Offenheit für eine dem Luthertum fremde Deutung muß einem Arndt Schwierigkeiten bereitet haben, z.B. wenn Weigel schreibt: "...du (Gott) bist außer allem unnd durch alle man darff dich nicht von aussen zu suchen an einer gewissen Stelle oder Ort/ Sondern in meinem Grunde..."[4]. Diese für einen bekenntnistreuen Lutheraner schwierige Darstellung verarbeitet Arndt zu einer Auslegung der Allgegenwart Gottes[5].

---

1. Weigel a.a.O., Kap. IV, S. 30; WChr 2:34:4, S. 362.
2. Weigel a.a.O., Kap. VIII, S. 63; WChr 2:34:8, S. 379. Weigel a.a.O., Kap. IX, S. 73 (von Arndt ausgeschlossen).
3. Weigel a.a.O., Kap. VIII, S. 63f.
4. Ibid. Kap. XI, S. 93.
5. WChr 2:34:10, S. 387.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung setzen voraus, daß unser Text mit Arndts anonymem Manuskript übereinstimmt. Wir haben keine andere Möglichkeit, da Arndts Büchersammlung und Manuskripte völlig verschollen sind. Unsere Ergebnisse können Koepps Behauptung nicht stützen. Wohl haben wir ausführliche Verarbeitungen des Weigelschen Textes bei Arndt gefunden; die "rein gnostisch-theosophischen Gedanken", die Arndt nach Koepp ausgemerzt haben soll, sind jedoch schwer zu belegen. Weber, der annimmt, daß Arndt "ernsthafte dogmatische Korrekturen" beim Betbüchlein nicht brauchte, da es keinen antiorthodoxen Akzent trägt[1], können wir auch nicht recht geben, da die Verarbeitungen, die wir behandelt haben, keineswegs ohne dogmatische Bedeutung sind. In seiner Aufnahme und Verarbeitung des Weigelschen Textes hat sich Arndt, ebenso wie in seiner Rezeption der mystischen Tradition, als ein bekenntnistreuer evangelischer Verkündiger bestätigt.

Es kann uns aber nicht verwundern, daß allein die Tatsache, daß eine Weigelsche Schrift in Arndts Hauptwerk aufgenommen wurde, Ausgangspunkte für Angriffe bilden konnte. Eben das, was Arndt in der Schrift als wertvoll erkannte, z.B. die Betonung der geistlichen Erfahrung, die Ruhe der Seele, die Polemik gegen ein bloß äußerliches Kirchenwesen, war ein Angriff auf die intellektualistische Entwicklung der zeitgenössischen Theologie, der nicht ohne Reaktion bleiben konnte.

Was die einzelnen loci betrifft, wie die Zweinaturenlehre, ist Arndts bekenntnismässige Zuverlässigkeit tadellos, aber eben das, was sein Anliegen war, stellt ihn in bedenkliche Nähe von Weigel, denn dieses ethische Anliegen hatte Arndt mit Weigel gemeinsam. Hans Joachim Schoeps beschreibt die Anschauung Weigels so: "Also nicht Christi Kreuzestod kauft den Menschen von der Sünde los und bewirkt eine iustitia imputativa, sondern der im Glauben angeeignete himmlische Leib Christi, der 'Christus in uns' bewirkt die transmutatio realis, vergot-

---

1. Weber a.a.O., S. 73.

tet den Menschen, läßt ihn die Sünde verlassen und in die Seligkeit eingehen."[1] Arndt wollte den Mißbrauch des Evangeliums, d.h. die äußere Zustimmung zu der frohen Botschaft, die keine innere Echtheit besitzt, und keine Aneignung ist und daher keine Kraft zur ethischen Erneuerung mit sich bringt, überwinden. Das ethische Anliegen hat Weigel zu einer Ablehnung der Imputationslehre geführt[2]. Eine solche Abweichung von der evangelischen Lehre wird man vergebens bei Arndt suchen. Arndt schreibt: "Es haben meine Bücher einen unbeweglichen grund und fundament, welcher ist Christus, mit seinem Verdienst und Wolthaten."[3] Da dieses Fundament im WChr eher vorausgesetzt als hervorgehoben wird und der Nachdruck auf die ethische Erneuerung fällt, kann es kaum überraschen, daß Theologen, die Weigel äußerst kritisch gegenüber standen, Arndt als Weigelianer identifizierten.

Arndts Paradiesgärtlein

Schon im Ersten Buch des wahren Christentums (1605) weist Arndt auf sein "Betbüchlein" hin[4]. Drei von den Gebeten des Paradiesgärtleins befinden sich am Ende des Dritten Buches (1609) mit der Überschrift: "Drey Gebet aus dem Betbüchlein Johannis Arndts". Wir können vermutlich in dem frühen, nun verschollenen Werk Arndts, De constituendis scholis virtutum, eine Vorarbeit

---

1. H.J. Schoeps a.a.O., S. 61.
2. Siehe Zitate aus Weigels Postille in Francis Pieper: Christian Dogmatics, Bd II, S. 526, Fussnote 45, Saint Louis 1960.
3. Zwey Sendschreiben H. Johan Arendts 1620 (vgl. oben S. 135, Fussnote 1).
4. "... wie du solches in meinem Betbüchlein sehen wirst..." WChr 1:42:5, S. 483.

zum Paradiesgärtlein sehen[1]. Arndt hat dieses Werk in den Schlussworten seiner Iconographia (1596) erwähnt[2]. De constituendis muß also um 1596 konzepiert worden sein. Arndt war damals seit 1590 Pastor an St. Nicolai in Quedlinburg. Der Abschnitt des Paradiesgärtleins, der "Geistliche Seelen-Arzney wider die Pestilentz" betitelt war, wird allgemein als gleichzeitig mit der großen Pest in Quedlinburg (1598) angesehen[3]. Wir müssen also damit rechnen, daß das Paradiesgärtlein eine lange Entstehungszeit hat. Man muß deshalb mit größerer Vorsicht als Koepp vorgehen, der in dem Paradiesgärtlein einen Beweis für Arndts Entwicklung in Richtung auf die bernhardinische Mystik findet[4]. Teilweise stammt das Paradiesgärtlein von 1598, vermutlich gab es eine Vorarbeit schon 1596, und wir müssen mit einer [nun] verschollenen Ausgabe vor 1605 rechnen.

Nachdem wir nun das Paradiesgärtlein chronologisch bestimmt haben, wollen wir es theologiegeschichtlich untersuchen. Johann Arndt war ein bekenntnistreuer Lutheraner, der wegen seines Festhaltens am Bekenntnis sogar aus seiner Heimat vertrieben worden war. Anderseits gab es damals, und zwar in bekenntnistreuen lutherischen Kreisen, wie das Beispiel des Andreas Musculus[5] zeigt, ein großes Interesse für das geistliche Erbe der mittelalterlichen Mystik, die Luther entscheidend beeinflußt hatte, wie seine Worte im Vorwort der Theologia Deutsch zeigen. Tholuck, der wohl hier nur eine allgemeine Überlieferung wiedergibt, schreibt, daß

---

1. W. Schubart: Johann Arndt. Neue kirchliche Zeitschrift 9, 1898, S. 471.
2. "Wie ich in meinem Büchlein de constituendis scholis virtutum ferner berichten will."
3. W. Schubart a.a.O., S. 471. Fr. Arndt a.a.O., S. 35. Fr. J. Winter a.a.O., S. 14.
4. Koepp a.a.O., 1912, S. 75f.
5. Ibid. S. 13.

Arndt schon als Knabe seine Erbauung in den Schriften von Bernhard, Tauler und Thomas à Kempis suchte[1]. Arndts Wiederentdeckung der Theologia Deutsch ist daher nicht ohne weiteres als der große Wendepunkt in seinem Leben anzusehen, wie Koepp annimmt[2]. Es wurde überhaupt eine Reihe von neu herausgegebenen Werken der mittelalterlichen Mystiker verbreitet, nicht nur von Männern wie Musculus, sondern auch von Spiritualisten wie Daniel Sudermann und Caspar Schwenckfeld[3]. Arndt kann also als ein Kind dieses Neuansatzes der evangelischen Spiritualität um 1550 angesehen werden. Paul Althaus d. Ä. hat sie so beschrieben: "Die Geschichte der Entwicklung der evangelischen Gebetsliteratur in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts bezeichnet den organischen Prozess eines immer stärkeren Einströmens mittelalterlicher Mystik, unter zunehmender Abhängigkeit von der römischen Gebetsliteratur und fortgesetzter Zurückdrängung evangelischen Sonderguts"[4]. Althaus hat in diesem Zusammenhang vor allem auf den Einfluß augustinischer und jesuitischer Frömmigkeit hingewiesen.

Arndts Vater Jacob Arndt wurde 1553 zu Wittenberg ordiniert[5] und hatte also als junger Pastor diese Wendung erlebt. Im selben Jahr erschien die lateinische Ausgabe vom Betbüchlein des Andreas Musculus, seine deutsche

---

1. Tholuck a.a.O., S. 262; vgl. Fr. Arndt a.a.O., S. 17.
2. Heiko A. Oberman: Preface to Johann Arndt: True Christianity, London 1979, S. XVI; vgl. Koepp 1912 a.a.O., S. 24.
3. Günther Franz: Bücherzensur und Irenik, in: Theologen und Theologie an der Universität Tübingen, Hg. von Martin Brecht, Tübingen 1977, S. 142. Fr. Arndt a.a.O., S. 151f.
4. Zit. n. Otto Ritschl: Dogmengeschichte Bd IV, Göttingen 1927, S. 200.
5. Schubart a.a.O., S. 458.

Auflage folgte erst 1559[1]. Sie wird bewußt als "ex veterum Ecclesiae sanctorum doctorum scriptis" bezeichnet. In seiner Vorrede schreibt Musculus, es sei bei den alten Lehrern "ein brünstiger, ernster und hefftiger geist gewesen, als eben jetzundt in uns" und er wolle "unser andacht mit jhrem fewer antzünden"[2]. Musculus ist nicht nur Herausgeber von Gebeten der Kirchenväter, er bietet uns eine bewußte Verarbeitung, eher Paraphrase als Übersetzung[3]. Die Disposition seines Werkes ist für uns von größtem Interesse: 1. Gebete zur Dreifaltigkeit, sowie zu den einzelnen göttlichen Personen. 2. Gebete über die Heilstatsachen des zweiten Artikels: Die Menschwerdung, das Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt Christi. 3. Gebete um die Vergebung der Sünden, Abendmahlsgebete und Gebete zu einem christlichen Wandel. 4. Gebete in Kreuz und Anfechtung. 5. Danksagungen für geistliche und leibliche Wohltaten Gottes[4]. Wenden wir uns nun dem Paradiesgärtlein zu, dann finden wir folgende Disposition: 1. Gebete über die 10 Gebote. 2. Danksagungen für die Wohltaten der Heiligen Dreifaltigkeit, mit Sakramentsgebeten und Danksagungen für die Menschwerdung, das Leiden, Sterben und die Himmelfahrt Christi. 3. Gebete in Kreuz und Anfechtung mit der geistlichen Seelenarznei, wohl aus Quedlinburg 1598. 4. "Amtsgebete" oder Kasualgebete. 5. Lob und Freudengebete.

Mit Ausnahme der Gebete über die zehn Gebote und der Amtsgebete finden wir also bei Arndt eine Disposition, die Musculus sehr nahesteht. Gebete über die zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, Das Vaterunser und Amtsgebete, gehören zu der festen Gebetsüberlieferung der evangelischen Kirche[5]. Eine Vaterunser-Auslegung

---

1. Paul Althaus d. Ä.: Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur, Gütersloh 1927, S. 98.
2. Ibid. S. 99.
3. Ibid. S. 101.
4. Ibid. S. 102.
5. Ibid. S. 10, 44, 52, 67, 57.

findet sich auch im dritten Teil des Paradiesgärtleins. Zu derselben Tradition gehören die Krankengebete, die "geistliche Seelenarznei"[1]. Was die Disposition des Paradiesgärtleins betrifft, so genügt ein Vergleich mit der zeitgenössischen evangelischen Gebetsliteratur. Wir brauchen hier nicht die jesuitische Einwirkung einzubeziehen.

Schon der Titel von Arndts Betbüchlein, Paradiesgärtlein, zeigt den Zusammenhang mit der mittelalterlichen Frömmigkeit an, deren wichtigste Gebetbücher Paradisus animae und Hortuli animae waren[2]. Literarisch ist das Paradiesgärtlein von der anbetenden Meditation der augustinischen Schriften geprägt[3], wohl auch von der wortfrohen Ausführlichkeit des Frühbarocks beeinflußt. Hier ist gewiß ein Vergleichspunkt mit dem Jesuitismus zu sehen. Aber wenn man wie Althaus Kasuistik, Marien-Verehrung, Heiligenkult und Sakramentsanbetung als Merkmale der jesuitischen Frömmigkeit bestimmt hat[4] und davon gar nichts - mit Ausnahme von den "Amtsgebeten" - bei Arndt zu finden ist, dann erscheint es nicht ohne weiteres selbstverständlich zu behaupten, daß auf Arndts Paradiesgärtlein die jesuitischen Quellen eine ganz bedeutende Einwirkung haben[5].

Vor dem Hintergrund, den wir in den obigen Überlegungen skizziert haben, können wir folgende These aufstellen: Arndt wurde zuerst von dem Betbüchlein des Andreas Musculus und der darin vertretenen evangelischen Frömmigkeit beeinflußt. Wie haben bei Arndt, wie bei Martin Moller[6] und Andreas Musculus, eine selektive

---

1. Ibid. S. 37, 48ff, 51.
2. Ibid. S. 14, 19.
3. Ibid. S. 26, 74.
4. Ibid. S. 88, 94.
5. Ibid. S. 88. Welche diese Bedeutung ist, hat Althaus nicht angegeben.
6. Ibid. S. 62, 134.

Rezeption und dazu eine Umgestaltung des altkirchlichen und mittelalterlichen Frömmigkeitserbes zu erwarten, die mit der reformatorischen Spiritualität im Einklang ist und ergänzend auf sie wirkt. Wenn man bei dieser Rezeption nach dem "evangelischen Sondergut" fragt, so muß die Bedeutung des Wortes Gottes und der Versöhnung entscheidend sein. Wir nehmen an, daß die mystischen Züge des Paradiesgärtleins sich völlig aus dem Einfluß der Mystiker, die Arndt im WChr beeinflusst haben, erklären läßt. Um diese Vermutung zu stärken, muß jedoch eine genaue Untersuchung der Theologie des Paradiesgärtleins unternommen werden.

Das Gebet bei Luther und Arndt

Johann Arndt war ein bewußter Lutheraner, jedoch ist es unverkennbar, daß eine Entwicklung, zumal eine Umformung der Spiritualität von Luther bis Arndt stattgefunden hat.

Um Arndts Lehre vom Gebet genauer zu umreissen, werden wir sie daher vor dem Hintergrund von Luthers Frömmigkeit sehen. Wir werden zuerst die Vorreden zu Luthers Betbüchlein von 1527 und Arndts Vorrede zum Paradiesgärtlein vergleichen, danach werden wir die Predigten Luthers und Arndts zum Sonntag Rogate (5.n. Ostern) untersuchen. Wir werden also hier nicht die Lehre Arndts und Luthers vom Gebet in ihrer Fülle darstellen und vergleichen, sondern nur zwei gleichartige Texte untersuchen, eine Vorrede zu einen Betbüchlein und Predigten über das Gebet[1].

Sodann bleibt noch die Frage nach der Bedeutung der Mystik für Arndts Lehre vom Gebet zu beantworten. Die Vorrede Luthers zum Betbüchlein[2] hat eine ganz bewußte

---

1. Für eine ausführliche Darstellung von Luthers Lehre vom Gebet, siehe: Gunnar Wertelius: Oratio continua, Lund 1970.

2. WA 10, II, 375-377.

polemische Spitze: Sie richtet sich gegen die spätmittelalterlichen Gebetbücher. Ausdrücklich erwähnt werden Hortulus animae und Paradisus animae, eben die Bücher, an die Arndt in seinem Titel Paradiesgärtlein angeknüpft hat. Dazu wendet sich Luther gegen die "Brigittischen gepett[1] und aller ander die mitt ablass oder zusagung auss gemald sind", d.h. Gebetsformulare, deren Gebrauch Ablaß von den zeitlichen Strafen der Kirche verspricht.

Das greift Luther bei dem Paradisus animae und Hortulus animae an. In ihrer vorliegenden Form lehnt Luther die mittelalterliche Gebetsüberlieferungen ab: "...das sie wol wirdig weren eyner starcken, gutter reformacion oder gar vertilget weren..." Zu dieser Reformation der Gebetstradition fühlt sich Luther aber nicht im Stande: "Nu aber ich die tzeitt nicht habe und myr solche reformacion alleyne zu viel ist will ichs auff diss mal bey disser ermanung lassen bleyben, biss gott tzeit und gnade gibt." Bekanntlich wurde es Luther nie vergönnt, diese Reformation der Gebetsüberlieferung durchzuführen. Sein Betbüchlein ist anders aufgebaut: Die zehn Gebote ("disse eynfeltige Christliche form und spiegel die sund tzuerkennen unnd tzu beten"), das Glaubensbekenntnis und das Vater-Unser. Für Luther ist im Grunde das Vater-Unser das eigentliche christliche Gebet. Mehr bedarf der Christ nicht: "Unnd bynn gewissz, das eyn Christlich mensch ubirflussig gepetet hatt, wenn er das vater unsser recht betet." Die Art des Gebets ist für Luther das Entscheidende, weit mehr als seine Form. Es kommt darauf an, daß es wirklich ein "hertzlich seufftzen tzu gott" ist. Das Vater Unser ist, als Form des "herzlichen Seufzens" zu Gott, unerschöpflich: "... yhe mehr und lenger man es treybt, yhe susser und lustiger es wirt." Mit dieser Einstellung zum Gebet wird aber die

---

1. Wer diese Gebete übte, konnte nach allgemeiner Meinung fünfzehn Seelen aus dem Fegefeuer retten, die Bekehrung fünfzehn weitere und die Befestigung noch einmal fünfzehn erwirken. Dictionaire de Spiritualité Bd 1, Sp. 1956ff.

von Luther beabsichtigte Reformation der mittelalterlichen Gebetstradition nicht mehr ein Hauptanliegen.

Die geistlichen Bedürfnisse der evangelischen Gemeinden haben aber die Nachfolger Luthers dazu geführt, diese Reformation durchzuführen. In der vordersten Reihe unter den Reformatoren der mittelalterlichen Gebetsüberlieferung steht Johann Arndt mit seinem Paradiesgärtlein. Schon der Titel gibt Arndts Anliegen an: "Paradiss Gärtlein Voller Christlicher Tugenden/ wie dieselbige in die Seele zu pflantzen/ Durch Andächtige/ lehrhafte und tröstliche Gebet/ zu ernewerung des Bildes Gottes/ zur ubung des wahren lebendigen Christenthumbs..."[1]. Das ethische Anliegen Arndts tritt deutlich hervor: die Erneuerung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die für Arndt in den Tugenden besteht[2]. Das Gebet ist für Arndt eine geistliche Übung der Tugenden. Es dient dem Durchdringen des christlichen Glaubens in dem menschlichen Dasein, der Inkarnation des Christentums im Leben des Menschen. Diese Anliegen prägt auch das Vorwort des Paradiesgärtleins.

Arndts Anliegen spiegelt eine veränderte pastorale Ausgangslage, die durch die polemische Spitze seiner Vorrede deutlich hervorgehoben wird. Bei Luther richtete sich die Polemik gegen den Gebrauch der Gebetsformulare, der von der Ablaßlehre bestimmt war. Arndts Fragestellung dagegen ist "ein spöttisch unnd strefflich ding/ Beten unnd doch mit bösem Leben Gott widerstreben"[3]. Arndt wendet sich gegen eine nur äußerliche Gebetspraxis, die keinen Einfluß auf das Leben hat, "daß sie immer fort und fort die Gebetlein auff alle Tage

---

1. Ausgabe Magdeburg 1612.
2. Chr. Braw: Bücher im Staube, Borås 1985, S. 78-96.
3. Paradiesgärtlein 1912, S. 11. Widmung und Vorrede sind in der magdeburgischen Ausgabe von 1612 nicht paginiert. Die Seiten werden hier bei der Widmung beginnend gezählt.

sprechen unnd lesen/ unnd bleiben doch in jhrem alten Leben"[1].

Für Arndt ist ein so entartetes Beten in der Tat kein Gebet. Denn wahres Gebet muß im Leben des Betenden Wirklichkeit werden: "...das Gebet erfordert un̄ begreifft in sich alle Christliche Tugenden."[2] Das tugendhafte Leben - anders ausgedrückt: die Fleischwerdung des Glaubens im Glaubenden - ist für Arndt die Voraussetzung und die wahre Natur des Gebets. Wir erkennen hier Arndts lebenslanges Anliegen, das er schon in der Vorrede zur ThD 1597 nennt: "...die Lehre Christi ins Leben verwandeln/ oder wie Christus in uns Leben/ un̄ Adam in uns sterben sol".[3] Arndt beschreibt es auch als die Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit: "Sol man aber Gott nahe werden/ so muss es geschehen durch wahre bekenntnis/ und durch wieder auffrichtung des Bildes Gottes in uns/ durch den Glauben/ unnd durch Übung des Glaubens".[4] Hier haben wir ein Hauptthema der Vier Bücher vom Wahren Christentum (1605-1609).

Die Erneuerung von Gottes Abbild im Menschen ist aber nur durch Buße zu denken. Daher enthält der erste Teil des Paradiesgärtleins Bußgebete, wie auch das erste Buch des WChr der Buße geweiht ist. Die "stete Busse" ist nach Arndt das rechte Herzensgebet, und die Bettage und Betstunden müßen immer Bußtage und Bußstunden sein[5].

Die Buße ist aber nicht nur eine "stete Busse", sondern auch die erste Stufe der Leiter des Gebets. Hier ist eine wichtige Grundstruktur der Arndtschen Frömmigkeit zu sehen: die stufenförmige Entwicklung des geistlichen Lebens. Sie wird schon im WChr durch die vier

---

1. Ibid. S. 12.
2. Ibid. S. 7.
3. S. 11v., vgl. Braw a.a.O., S. 30-40.
4. Paradiesgärtlein 1612, S. 9. Vgl. S. 20, 21.
5. Ibid. S. 12, 13, 18.

Bücher dargestellt. Arndts pastorales Anliegen ist es, den Glaubenden in diese Entwicklungslinie einzuführen und auf jeder Stufe geistliche Führung zu geben. Hier ist Arndt zweifelsohne tief von den Mystikern beeinflußt, und es wäre leicht anzunehmen, daß er sich in dieser Hinsicht weit von Luther, bei dem alles eigentlich im Glauben gegeben ist, entfernt hätte.

Es ist jedoch auch bei Arndt so, daß alles im Glauben gegeben ist. Schon in der Vorrede zu ThD schreibt Arndt: "An dieser Einigkeit (Gott und Mensch) ligts alles, den diese vereinigung mit Gott/ ist die newe Creatur/ die Newgeburt/ der Glaube/ Christus in uns durch den Glauben/ Christi Leben in uns/ Christi einwonung in uns/ des H. Geists erleuchtung/ das Reich Gottes in uns/ dis alles ist eins."[1] Wie ist es nun zu verstehen, daß "dis alles ist eins", wozu dann die stufenförmige Entwicklung? Dasselbe Bild und dieselben Fragen kommen im Paradiesgärtlein vor. Arndt beschreibt das Gebet als einen "Kuss des friedes/ als die geistliche Braut jhrem Himmel Bräutgam Christo JEsu gibt."[2] Hier beschreibt Arndt das Gebet mit den Worten des Hohen Liedes, die bei dem Mystiker die höchste geistliche Erfahrung darstellen[3]. Mit dem augustinischen Sprachgebrauch stellt er das Gebet dar als einen "inniglichen Seelen Sabbath/ und Ruhetag/ dadurch die liebhabende Seele/ in Gott ruhet"[4]. Es ist ein geistliches Lusthaus, eine "senfftigung unsers unruhige Hertzens", eine Tugendübung, ein geistlicher Sieg, ein Trost, ein Mittel, um die Tugenden zu empfangen[5]. Dies alles ist das Gebet, nicht nur auf seinem Höhepunkt,

---

1. S. 11v.
2. Paradiesgärtlein 1612, Vorrede, S. 16.
3. Dom Cuthbert Butler: Western Mysticism, London 1967, S. 96.
4. Paradiesgärtlein 1612, Vorrede, S. 16.
5. Ibid.

sondern in sich selbst, eben wie der Glaube die Vermählung der Seele mit Gott in sich schließt.

Und doch bleibt der Stufenweg da als eine Grundstruktur der Arndtschen Frömmigkeit. Den Ausgangspunkt bildet die altkirchliche Auslegung des Wortes vom Jakobs Himmelsleiter: "Augustinus und andere Heylige Väter beschreiben das Gebet mit lieblichen Namen und vergleichen dasselbe/ der Himmelsleiter/ an welcher wir hinauff gen Himmel steigen/ und die H. Engel mit uns wieder herab."[1] Die Stufen des Gebets sind nach Arndt fünf: 1. Die Buße, "dass du für allen dingen GOtt deinem HErrn deine Sünde von Hertzen/ in Rew und Leydt abbittest"[2]. 2. Die Erneuerung, "dass du mit dem Leben betest/ und die Christliche Tugende von Gott erbittest"[3]. 3. Mit "lautern kräfftigen Seufftzen" beten[4]. 4. Gebet "mit grossem freuden"[5]. 5. Beten "aus grosser fewriger Liebe". Die dahin gelangt sind, haben "alle jre Lebens und Seelen Kräffte in die Liebe gezogen/ unnd verwandelt/ diesselbe mit Gott vereiniget"[6]. Arndt beschreibt hier, was bei den Mystikern insgemein die unio mystica genannt wird. Die Eigenart der Arndtschen Frömmigkeit zeigt sich in seiner Betonung des ganzen Menschen: die unio mystica berührt nicht nur das Innerste, sondern "alle Lebens unnd Seelen Kräffte".

Arndt legt auch die Worte Christi in Matth. 7 "bittet", "suchet", "klopfet an" als einen Hinweis auf die Stufen des Gebets aus, und auf dem höchsten Punkt, dem Anklopfen, "wird er dein Liebhaber die Thür seines himmlischen Reichthums auffthun und sprechen/ Veni & vide".[7] Zweifelsohne beschreibt Arndt auch hier die

---

1. Ibid.
2. Ibid. S. 18.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Ibid. S. 19.
7. Ibid. S. 20, vgl. S. 27.

Erfahrung der Vereinigung mit Gott, der Vermählung der Seele mit Christus.

Die Entwicklung des geistlichen Lebens spiegelt sich in der Disposition des Paradiesgärtleins: 1. Die Tugendgebete nach den zehn Geboten. 2. Die Dankgebete nach dem Glaubensbekenntnis. 3. Die Trostgebete im Kreuz. 4. Die Amtsgebete. 5. Die Freudengebete. Arndt schreibt darüber: "Unnd so du durch diese gradus recht gangē bist/ wirstu dz Reich Gottes in dir empfinden/ welches ist Gerechtigkeit/ Friede und Frewde im heiligen Geist. Denn also mustu deinen Schatz im Acker/ und die köstliche Perle suchen."[1] Hier haben wir tatsächlich einen Schlüssel zum Verständnis der Arndtschen Lehre vom Gebet. Wir können nicht gern annehmen, daß es bei Arndt zwei verschiedene, einander widersprechende Anschauungen in dieser Hinsicht gibt, die eine, daß alles im Glauben gegeben ist, die andere, daß die Vereinigung mit Gott nur auf dem höchsten Punkt der Entwicklung erlangt wird. Vielmehr verhält es sich so, daß alles schon da ist, aber als ein verborgener Schatz im Acker, der gesucht werden muß. Die Leiter des Gebets, die stufenförmige Entwicklung des geistlichen Lebens, ist ein Aneignen dieses Schatzes, ein subjektives Erfahren Dessen, Der - objektiv - bereits da ist. Wenn wir Arndts Lehre vom Gebet in einer kurzen Formel zusammenfassen, können wir sagen: Das Gebet ist bei him ein Aneignen der im Glauben gegebenen Güter, eine Interiorisierung, die der tugendlichen Erneuerung dient. Luthers Lehre vom Gebet könnte wohl am deutlichsten mit den Worten des Kleinen Katechismus formuliert werden: "Gott will damit uns locken, dass wir gläuben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechte Kinder, auf dass wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen wie die lieben Kinder ihren lieben Vater."[2] Hier fällt der Akzent Luthers, auf

---

1. Ibid. S. 24.

2. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1979, S. 512.

das "herzliche Seufzen". Äußerlich gesehen könnte es den Anschein haben, daß Arndt sich weit von Luther entfernt hätte. Aber auch Arndt kennt das Gebet als ein vertrauliches Gespräch zwischen Gott und Mensch[1], und sein Nachdruck auf die Aneignung des Glaubensgutes entspricht wohl Luthers Betonung des Seufzens des Herzens, d.h. des Gebets, das aus dem Innersten kommt.

Die Eigenart der Arndtschen Lehre vom Gebet zeigt sich in seinem ethischen Akzent und in seiner Auslegung von der Himmelsleiter als einer stufenweisen Entwicklung des geistlichen Lebens, die er von den Kirchenvätern und den Mystikern gelernt hatte[2].

Wir werden die bisher gewonnenen Ergebnisse nun weiter prüfen durch einen Vergleich von Luthers und Arndts Predigten zum Sonntag Rogate oder Vocem Jucunditas (5.n Ostern). Die Predigten Luthers sind der Kirchenpostille entnommen, der einzigen Schrift Luthers, die Arndt im WChr angeführt hat[3].

Luthers Kirchenpostille enthält zwei Predigten über Joh. 16, 24-30. Sie behandeln beide das Wesen des christlichen Gebets: Es gründet sich auf Gottes Befehl und Verheißung darauf der Glaube bauet. Das Gebet erwächst aus der Not und aus der Begierde erhört zu werden: "...das hertz erhebt und schwinget zu Gott/ und begert etwas von jm/ und aus dem grund seufftzet..."[4]. Das christliche Gebet ist ein Gebet im Namen Jesu, "das ist nichts anders/ denn das wir für komen im Glauben Christi"[5]. Die zweite Predigt ist ähnlich disponiert: Das Gebet gründet sich auf Gottes Befehl und Verheißung. Hier muß der Christ glauben und nicht zweifeln, denn

---

1. Paradiesgärtlein 1612, S. 14.
2. Vgl. Braw a.a.O., S. 167f.
3. WChr 1610, 1:31:1, Rand.
4. Martin Luther: KirchenPostille, Wittenberg 1598, S. 68v.
5. Ibid.

Zweifeln macht das Gebet nichtig. Das Gebet muß nicht auf eigene Würdigkeit bauen, und der Betende darf Gott nicht Zeit und Weise der Erhörung vorschreiben, sondern er soll nur "frisch und frölich erwarten der erhörung/ doch nicht wissen wollen/ wie und wo/ wie bald/ wie lange und durch welche..."[1].

Die polemische Spitze der Darstellung, die oft bei Luther die pastorale Fragestellung klarlegt, richtet sich gegen "das eusserliche Plappergebet uñ murmeln" und gegen die mittelalterliche Gebetsliteratur: "Wir haben bisher mancherley weyse gebrauchet/ uns zu Gebet zu schicken/ wie das denn die Bücher vol sind."[2] Auch das nur äußerliche Brevierlesen kritisiert Luther: "Denn Psalmen singen/ uñ das Vater unser lesen/ heisst nicht gebetet."[3] Es kommt nicht darauf an, daß "so viel/ so grosse/ so andechtige/ so heilige"[4] Gebete gesprochen werden. Für Luther ist der auf Gottes Verheißung ruhende Glaube, der nicht nur historisch sondern persönlich angeeignet ist ("Christus für uns"), das Entscheidende[5]. Diesem gläubigen Gebet wird die geistliche Erfahrung zugesprochen: "Versuchs nur und bete also/ so wirstu fülen diese süssigkeit der verheißung Gottes"[6]. Luther sagt: "Der Glaube aber helt das Hertz stille/ und macht es empfenglich Göttlicher Gnade."[7] Hier sehen wir, wie ein Hauptthema Taulers, die Ruhe der Seele[8], von

---

1. Ibid. S. 70r.
2. Ibid. S. 68r.
3. Ibid.
4. Ibid. S. 68v, vgl. S. 69r.
5. Ibid. S. 68r, 69r.
6. Ibid. S. 68r.
7. Ibid. S. 70r.
8. Z.B.: "In disen unbekantē gott setze dein růw". Joh. Tauler: Predigten, Basel 1522, S. 142 v.

Luther auf den Glauben bezogen ist. Ähnlich wie Tauler spricht auch Luther, wenn er sagt: "Gott ist bereit/ viel ehe und mehr zu geben/ den jr bittet."[1] Luthers Anliegen ist, in den Predigten ebenso wie in der Vorrede zum Gebetbüchlein, "das innerliche Gebet im hertzen"[2].

Arndt legt in drei Predigten denselben Text aus. Schon die Anfangsworte der ersten Predigt stellen die Grundgedanken seiner Theologie dar: "Die erste Würde und Herrlichkeit (des Menschen) ist das Bilde Gottes/ welches/ obs gleich durch die Sünde verlohren/ so hats doch Christus in uns wieder ernewert durch den heiligen Geist/ und durch den Glauben/ durch welchen wir Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit anziehen/ welchs Bilde Gottes schöner ist/ als das erste. Die ander Würdigkeit und Herrlichkeit der Gleubigen in dieser Welt/ ist Gottes Einwohnung und Vereinigung mit Gott. Die dritte ist Gottes Liebe/ damit er uns liebet."[3] Arndt ist ein großer Verkündiger der Liebe Gottes. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, ihre Erneuerung und die Einwohnung Gottes sind die Hauptpunkte seines pastoralen Anliegens.

Die drei Predigten Arndts zum Sonntag Rogate stellen die evangelische Frömmigkeit getreu dar: Das Gebet gründet sich auf Gottes Befehl und Verheißung, es ist Gebet im Namen Jesu, durch Christus, und diesem Gebet wird Erhörung zugesprochen[4]. Die Arndtsche Spiritualität zeigt sich durch das Hervorheben der Buße und Erneuerung. Arndt führt ein Wort Augustins an: "In carne orant, qui in peccatis perseverant."[5] Die pastorale Fragestellung ist hier dieselbe wie in den früheren Werken: der Glaube,

---

1. Luther a.a.O., S. 68r, 69v. Vgl. Tauler a.a.O., S. 38v, 161v.
2. Luther a.a.O., S. 68v.
3. Johann Arndt: Postilla, Jena 1620, S. 418r,v.
4. Arndt a.a.O., S. 420r, 420v, 422r, 422v, 423r, 425r, 426r.
5. Ibid. S. 424v, vgl. S. 422v.

der in Unbußfertigkeit verharrt. Diese Frage macht es auch wichtig für Arndt hervorzuheben, daß das Gebet den ganzen Menschen angeht. Gebet ist für ihn nicht nur das Seufzen des Herzens, sondern "sein Hertz/ Seele/ Geist/ Gemüt/ Gedancken/ un̄ alles, was am Menschen ist/ andechtig zu Gott erheben..."[1]. Dasselbe Anliegen hat Arndt zu einer Vater-Unser-Auslegung, die dieses Gebet als ein Gebet um die Tugenden darstellt, geführt: Fides, Spes, Charitas, Temperantia, Justitia fidei, Fortitudo christiane et Prudentia, Perseverantia christiana oder Patientia - diese Tugenden sind es, nach Arndt, die im Vater-Unser gemeint sind[2].

Die Vereinigung mit Gott, die Einwohnung Christi, gehörte schon zu Luthers Darstellung vom Gebet: "Gott ist uns gnädig/ darumb/ das er Christo gnädig ist/ welcher in uns ist/ un̄ wir in jm."[3] Bei Arndt kommt diesem Aspekt eine noch größeren Bedeutung zu. Er schreibt: Christus "betet in dir durch dein Seufftzen/ dann er wohnet in uns durch den Glauben"[4]. Hier beschreibt Arndt die objektive Glaubenswirklichkeit der Einwohnung Christi. Das Gebet ist aber auch für Arndt ein Weg zur Erfahrung der Vereinigung mit Gott: "Durchs Gebet erhebt sich der Geist des Menschen zu Gott/ schawet Gottes/ und der Ausserwehlten Herrligkeit an/ und wird dadurch mit Gott vereiniget/ und mit Gottes Hulde/ Gnade unnd Trost erfüllet."[5] Arndt folgt hier den altkirchlichen Gedanken: προσευχὴ εστιν ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν[6]. In demselben Sinn wird die Jakobsleiter bei

---

1. Ibid. S. 419r.
2. Ibid. S. 421r, vgl. S. 422v.
3. Luther a.a.O., S. 69r.
4. Arndt a.a.O., S. 424r, vgl. S. 418v, 427v.
5. Ibid. S. 427r.
6. Joh. Damascenus, De Fide orthodoxa, III, 24: MPG 94, 1089C, Dom Anselm Stoltz: Theologie der

Arndt ausgelegt: "Ist bedeutet durch die Leiter Jakobs/ daran die Engel auff und ab steigen. Die Leiter ist Christus/ und sein heiliger Name/ die auffsteigenden Engel sind das gläubige Gebet/ die absteigende sind der Trost..."[1]. Wohl wird dieser Gedanke hier nicht weiter ausgeführt, und eine Darstellung der stufenweisen Entwicklung des geistlichen Lebens fehlt, aber die Grundstruktur ist dieselbe wie im Paradiesgärtlein. Arndt hat ihr hier eine augustinische Gestalt gegeben: Christus ist die Leiter; wie Augustin es sagt: "Du glaubst an Christus geboren im Fleisch und kommst hindurch zu Christus geboren aus Gott, Gott bei Gott."[2] Das Gebet als Hinaufsteigen auf der Himmelsleiter setzt aber die Ruhe der Seele voraus, und diese Ruhe wird im Glauben an die Verheißung Gottes erlangt,[3] wie bei Luther. Es kommt aber bei Arndt auch ein anderer Aspekt hinzu: "... so bald unser Hertz ruhet von den fleischlichen Affecten/ Zorn/ Geitz/ Wollust/ Hoffarth/ so bald fehet der Geist Gottes in uns an zu seufftzen und zu beten."[4] Hier sehen wir, wie Arndts ethisches Anliegen seine Darstellung von der Ruhe der Seele gefärbt hat.

Wir haben versucht, ein besseres Verständnis der Lehre Arndts vom Gebet durch einen Vergleich mit der Luthers zu finden. Es muß wieder hervorgehoben werden, wie nahe die beiden Verkündiger zu einander stehen. Arndt ist im Grunde von der evangelischen Frömmigkeit geprägt. Er ist ein steter Verkündiger des Glaubens, der auf den Verheißungen Gottes ruht. Hier ist bei ihm die Grundvoraussetzung des Gebets zu finden. Die pastorale

---

Mystik, Regensburg 1936, S. 121.

1. Arndt a.a.O., S. 427.
2. Augustinus, Scholion zu Ps 123,2: MPL 36/37, 6141. Zit. n. Erich Przywara: Augustinus - die Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934, S. 338.
3. Arndt a.a.O., S. 425v.
4. Arndt a.a.O., S. 427v.

Fragestellung, die er vor sich sah, hat ihn aber dazu geführt, Aspekte hervorzuheben, die bei Luther weniger hervortreten. Dies wird in seinem ethischen Anliegen deutlich, das eng vereint ist mit Themen, die Arndt mit der Mystik verbinden: die Einwohnung Gottes, die Entwicklung des geistlichen Lebens bis zu seinem Höhepunkt: die Erfahrung, die Aneignung oder Subjektivierung der Glaubenswirklichkeit. Diese Erfahrung ist aber bei Arndt nicht Selbstzweck, sondern sie ist immer im Zusammenhang mit seinem ethischen Anliegen zu sehen.

Pentti Laasonen (Helsinki)

CHILIASTISCHE STRÖMUNGEN AUS DEM BALTIKUM NACH SKANDINAVIEN IM 17. JAHRHUNDERT

Eine Standesfrau aus Riga reiste in einer Nacht im Jahre 1680 mit ihrem Mann über die Ostsee nach Stockholm. Eine furchterregende Lichterscheinung am nächtlichen Himmel, ein Komet, erstaunte sie sehr; sie schlug ihre Hände zusammen und rief: "Das ist ein Zeichen für die ganze Welt!" In Stockholm erfuhr sie von der Vollziehung der Reduktion, mit der sie das himmlische Zeichen verknüpfte: Die Untertanen mußten dem König geben, was dieser von ihnen verlangte. Sechs Jahre später veröffentlichte sie in Amsterdam mehrere Traktate, in denen sie mit prophetischem Selbstbewußtsein die Ankunft einer neuen, herrlichen Zeit für die ganze Welt verkündigte. Diese Verheißung galt besonders der lutherischen Christenheit, vorausgesetzt, daß sich diese zur göttlichen Botschaft bekehrte.

Diese Frau war Eva Margaretha Frölich, die Tochter eines Obersten, der zur Zeit des Dreissigjährigen Krieges im Dienst der schwedischen Armee gestanden hatte. In Riga hatte sie den Oberstleutnant Johann Neumeijer geheiratet.[1] Die erwähnte erste Reise nach Stockholm,

---

1. Die Quellen betreffend E.M. Frölich: In dem Reichsarchiv Schwedens (= RA) eine Gruppe später erwählte Urkunden. Briefe und Protokolle in Riga, in Latvijas PSR Centralais valsts vestures arhivs (sie standen mir für diesen Aufsatz nicht zur Verfügung). Die Traktate Frölichs: 1. König Carel der XI. In Schweden/ ist von GOtt erwehlet/ dass er soll werden ein König über die gantze Christenheit auf Erden (*Frölich* 1686a), 2. Eine Warhaftige Propheceyung/ ... (*Frölich* 1686b), 3. Diese nachfolgende Lider Gemacht auff die Gottlosen CONSISTOR-PRIESTER in Stockholm (*Frölich* 1686c), 4. Mein

über die Frölich in einem Traktat berichtete,[1] hatte wahrscheinlich etwas mit dem Geschäft des Ehepaares in Riga zu tun. Das Geschäft, ein Flachshandel, war wegen Streitigkeiten mit dem Rat von Riga in Schwierigkeiten geraten. In mehreren Briefen an den König suchte sich Frau Frölich dessen Hilfe im Streit über das Grundstück des Geschäfts zu sichern; das Geschäft stand also hauptsächlich unter ihrer Leitung. Karl XI. hielt jedoch die Beweggründe des Rats für legitim und entschied die Sache zu dessen Gunsten.[2]

Diese geschäftlichen Schwierigkeiten trugen wahrscheinlich dazu bei, daß Eva Frölich im Jahre 1683 ihren

---

und des Goldschmitz Berendt Dorchmans Predigt-Ampt (*Frölich* 1686d), 5. Evangelium vom dausendjährigen Reiche Christi (*Frölich* 1687); alle in Amsterdam gedruckt, dazu mehrere holländische Traktate. Siehe auch *J. Bruckner*, A Bibliographical Cataloque of Seventeenth-Century German Books published in Holland (Haag-Paris 1971), S. 471-473. Eine kurze Erwähnung: *Sven Grauers*, Frölich-Svenskt biografiskt lexikon 16 (Stockholm 1966), S. 629-630. Ein kurzer Aufsatz: *Joh. Kirschfeldt*, Eva Margaretha Frölich, Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. - Theologische Studien und Kritiken, Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie, Band 101 (Gotha 1929), S. 205-232. Professor Johannes Wallmann (Bochum) hat freundlicherweise meine Aufmerksamkeit auf die in Amsterdam gedruckten Traktate gelenkt.

1. *Frölich* 1686d, 120-121. Falls Frölich den Halleyschen Kometen meinte, ist die Jahreszahl falsch, denn dieser war im Jahre 1682 zu sehen gewesen.

2. RA Biografica 20 (Frölich), sieben Briefe Frölichs an den König, das Kanzleikollegium und den Rat in Riga; eine undatierte Kopie des königlichen Beschlusses und der Resolution vom 23.1.1683.

Mann verließ - die abschlägige Antwort des Königs ist vom Januar desselben Jahres datiert - und nach Stockholm übersiedelte. Sie kam aber nicht, um dem König ihren Verlust zu beklagen, sondern hatte schon ganz andere Pläne im Sinn. Sie kam, um dem König zu berichten, daß Gott ihn dazu ausersehen hätte, ein weltweites Reich der Gerechtigkeit zu gründen, über das er zusammen mit dem König von Dänemark und den Herzögen von Sachsen und Lüneburg herrschen sollte. Diese Botschaft untermauerte sie - wie es auch für ihre späteren Traktate typisch ist - mit der Bibel: Karl XI. war ohne Zweifel Cyrus, den der Prophet Jesaja ankündigt (Jes. 44-45). Selbst die Natur bezeugte angeblich ihre Weissagung; eine Witwe aus Norrland hatte ihr nämlich einen Zweig gezeigt, der in der Form des Monogramms von Karl gewachsen war. Diesen Zweig zeichnete Frölich auf die erste Seite ihres kleinsten Traktats.[1]

Die chiliastische Verkündigung der Standesfrau, die Weissagung der Ankunft des tausendjährigen Reiches, erregte natürlich in der Hauptstadt Aufsehen. Frölich wurde von den Pfarrern der deutschen Gemeinde verhört. In dieser Vernehmung, die sorgfältig protokolliert wurde, erklärte Frölich, daß sie ihre Prophezeiungen von einem Goldschmied aus Riga namens Berendt Dörchmann erhalten habe. Aus dem Protokoll geht hervor, daß Frölich im Winter 1682-1683 mit Dörchmann in Kontakt gekommen war. In jener Zeit hatte sie die Dienste des Goldschmieds in Anspruch genommen und dabei seine Weissagungen kennengelernt, die sie auch schriftlich erhalten hatte, um sie dem König zu übergeben.[2] Der Goldschmied wurde für sie zu einer absoluten religiösen Autorität; sie berief sich auch in den in Amsterdam geschriebenen Traktaten unablässig auf ihn.

---

1. *Frölich* 1686a.

2. RA Justitierevisionens utslagshandlingar 1692, Vernehmungsprotokoll (vom Jahre 1683); Biografica 20 (Frölich), Dörchmann an den König (1683).

Dörchmann wurde seinerseits von dem Konsistorium von Riga ins Verhör genommen, da die Behörden die Beziehung zwischen ihm und Frölich ergründen wollten. Als von ihm verlangt wurde, nach gutem lutherischem Brauch bei seiner Zunft zu bleiben und die eigenartigen Exegesen zu lassen, entgegnete er, daß Jesus selbst ihm zu prophezeien geboten habe; von ihm habe er eine geheime Vision erhalten. Chiliastische Weissagungen hatte auch er geschrieben, die Papiere waren aber stets verschwunden, als das Konsistorium danach fragte. An diesem Verhör Dörchmanns ist beachtenswert, daß er das Konsistorium nachdrücklich von seiner Kirchlichkeit überzeugen wollte: er besuche regelmässig den Gottesdienst, habe sogar eine von seinen Visionen in der Peterskirche in Riga beim Hören der Predigt erhalten. Das Heilige Abendmahl habe er vernachlässigt, weil er keinen dafür geeigneten festlichen Anzug besitze.[1] Diese Entgegnung war entweder nur ein Vorwand, aber wahrscheinlich sprach aus ihr eine tiefe Achtung des Abendmahls, die sich auch in den Traktaten der Frölich, der gehorsamen Schülerin Dörchmanns, widerspiegelte.

Es gelang der Frölich jedenfalls, eine Audienz bei Karl XI. zu bekommen; die Weissagungen der schwärmerischen Frau erregten zumindest die Neugier des Königs. Auf dieser Audienz waren auch einige der nächsten Vertrauten des Königs zugegen, laut Frölichs Angabe Bengt Oxenstierna, Karl Gyllenstierna und Aksel Wachtmeister. Eine weitere Bestätigung für ihre Prophezeiung erhielt die Frölich von den Begebenheiten auf der Audienz. Der König wäre beinahe gestolpert, und sie war hinzugeeilt, ihn zu stützen. Symbolisch bedeutete dies nach ihrer Deutung, daß sie, mit der Prophetie Dörchmanns bewaffnet, das Reich von der Sünde und den Lastern rettete. Ein gutes Vorzeichen war für sie auch, daß der König bei seinem Ausgang aus dem Senat vor ihr seinen Hut gezogen hatte. Als die Pfarrer der deutschen

---

1. *Kirschfeldt* 1929, 209-210, Referat aus den Verhören Dörchmanns.

Gemeinde beim Verhör Zeichen und Wunder als Untermauerung ihrer Weissagungen wissen wollten, erwähnte sie diese Begebenheiten - und dazu die im Baum gewachsenen Buchstaben.[1]

Im orthodoxen Schweden durfte der aktiv verkündigte Chiliasmus der Frölich nicht mehr Öffentlichkeit erhalten, und aus diesem Grunde wurde sie verhaftet. Schon zu Beginn des Jahres 1684 saß sie im Kerker, und in demselben Jahre beschloß das Hofgericht von Svea, sie in die Verbannung zu schicken und ihre Manuskripte zu verbrennen. Ungefähr zum Jahreswechsel 1684-1685 verliess sie das Land und hielt sich in den nächsten Jahren in Hamburg, Dresden - auch aus dieser Stadt wurde sie vertrieben -, Eisleben und Amsterdam auf.[2]

Eva Frölich kehrte im Jahre 1692 nach Schweden zurück und wurde erneut eingekerkert. Das Konsistorium von Stockholm stellte fest, daß sie im Exil nicht besser, sondern bösartiger geworden war; ihr Wahn war keine Schwäche mehr wie früher, sondern Böswilligkeit. Das Konsistorium war der Ansicht, daß es notwendig sei, etwas zu tun, denn "die ganze Stadt ist wegen ihres Wahnsinns in Erregung geraten und hat daran Anstoß genommen".[3] Sie beschimpfte die Pfarrer als Seelenmörder und Verdreher des Gotteswortes, sich selbst bezeichnete sie als Prophetin und Instrument Gottes. Eine neue Landesverweisung erschien nicht zweckmässig, denn auch aus dem Ausland hätte sie ihren Wahn erfolgreich weiter verbreiten können, wie die in Amsterdam gedruckten Traktate bewiesen. Darum mußte sie gefangen bleiben, und ihre Schriften - darunter viel Briefwechsel mit den

---

1. *Frölich* 1686a. RA Vernehmungsprotokoll.
2. RA Statskontoret an den König, Bielke an den König 26.4.1684; Justitierevisionens utslagshandlingar 1692, Gyllenstierna an den König 12.9.1692. *Frölich* 1686c, 3, 17-24, Titelblatt; 1686d, 14-16.
3. RA Justitierevisionens utslagshandlingar 1692, das Konsistorium von Stockholm an den König (1692).

"Quäkern" - sollten verbrannt werden.[1] Frölich fiel den Behörden nicht mehr lange zur Last, denn sie starb bald danach im Kerker.

In dem in Amsterdam veröffentlichen Traktaten hatte Eva Frölich ihre von Dörchmann übernommene Prophezeiung fortgesetzt. Karl XI. als Begründer des tausendjährigen Reiches war beständig ihr Hauptgedanke, aber die biblische Begründung der Weissagung erweiterte sich von Jesaja bis zu den übrigen Propheten, zur Offenbarung Johannis und zum Psalter; alle diese biblischen Bücher sprachen von den obengenannten vier Fürsten und der göttlichen Waffe Eva Frölich, die wie die erste Eva einst die Sünde nun die Errettung brachte.[2] "Das erste Tier" in Daniel 7. war Karl XI.; er fliegt wie ein Adler auf den Thron des Kaisers.[3] Daniels Buch und die Offenbarung Johannis sprechen von derselben Sache. Frölich verband die Vision Johannis von den sieben Engeln mit den Machthabern ihrer Zeit und gab Karl die Rolle des Engels von Pergamon: gegen ihn hatte sie "nur wenig" zu sagen, und zwar daß er den Papisten die Erlaubnis gegeben hatte, ihre Gottesdienste in Stockholm zu halten, und den Moskowitern den Handelsverkehr gestattete. Die Sünde des Königs sei aber gering, denn seine Ratgeber und die Pfarrer ihn irregeführt. Es wundert nicht, daß der Kurfürst von Brandenburg die Rolle des sich erbrechenden Engels von Laodikea erhielt.[4] Die Prophezeiungen Frölichs berührten somit schon die ganze europäische Machtpolitik.

---

1. RA Justitierevisionens utslagshandlingar 1692, Gyllenstierna an den König 12.9.1692. Das Beiwort "Quäker" wurde zwar auch allgemeiner in derselben Bedeutung wie "Enthusiaster" gebraucht. Es ist also nicht sicher, ob Frölich eine Verbindung mit den Quäkern gehabt hat.
2. Z.B. *Frölich* 1686b, 2-7; 1686a, 46.
3. *Frölich* 1686b, 2.
4. *Frölich* 1687, 15-51.

Verglichen mit den ersten Äußerungen Frölichs enthielten die Traktate auch noch andere neue Züge als die erweiterte Auslegung der Bibel. Unmittelbar nach ihrer Ankunft aus Riga war Frölich noch bereit, einzuräumen, daß es auch ordentliche Pfarrer gäbe,[1] jetzt aber nicht mehr. Die Geistlichkeit war nun für sie ein ganz und gar verdorbene Schar, die bald ihr Urteil finden würde; die Verbitterung gegen die Pfarrer ist der vorherrschende Zug in den Traktaten. Besonders häufig wirft sie den Pfarrern vor, daß sie ihre Prophetie abgelehnt haben, und beschuldigt sie des Nehmens von "Beichtgeld". Die Ungefälligkeit des Bürgermeisters von Dresden fand sie ganz verständlich, als sie hörte, daß sowohl sein Vater als auch sein Sohn Pfarrer waren. Die Pfarrer waren schuld daran, daß Karl XI. ihre Prophetie nicht angenommen hatte.[2] Den "gottlosen Pfaffen" von Hamburg trug Frölich nach, daß sie die Drucklegung ihrer Traktate verhindert hatten.[3]

Bedeutsam ist jedoch, daß Frölich die lutherische Konfession anerkannte und sich selbst nach wie vor für eine echte Lutheranerin hielt. Ihr Vertrauen zu Luther und zur Rechtgläubigkeit des Luthertums scheint sogar stärker geworden zu sein. In den ersten Verhören in Stockholm hatte sie Luther nur unter gewissen Vorbehalten akzeptiert,[4] jetzt gab sie sich als bedeutend überzeugtere Lutheranerin. Im Exil war ihr Widerwille gegen die "das Bild des Nikolaos anbetenden Moskowiter", den Papst, den Calvinismus und teilweise auch gegen die anglikanische Kirche gewachsen, wodurch in ihren Augen die lutherische Konfession neuen Glanz erhielt. Der

---

1. RA Justitierevisionens utslagshandlingar 1692, Vernehmungsprotokoll, Frage 6.
2. *Frölich* 1686b, A2-A3; 1686d, A2-A4 und passim.
3. *Frölich* 1686b, A2.
4. RA Justitierevisionens utslagshandlingar 1692, Vernehmungsprotokoll, Frage 5.

Chiliasmus Frölichs enhielt auch die Hoffnung auf Vereinigung von Lutheranern und Juden.[1]

Frölich berief sich oft auf Luther, den sie als grossen Reformator achtete (Luther = Levi), und auf die Confessio Augustana. Das Abendmahl hielt sie in Ehren; die Kehrseite dieser Hochachtung war eben die Abscheu vor dem "Beichtgeld" der Pfarrer, womit sie in ihren Traktaten wahrscheinlich sowohl das Einnehmen des Weingeldes als überhaupt die von ihr gegeißelte Geldgier der Pfarrer meinte. Die Hochachtung des Abendmahls rührte ohne Zweifel von Dörchmann her, dessen oben erwähnte Zurückhaltung wahrscheinlich darin ihre Ursache hatte, daß die unheilige Gemeinde (die Geistlichkeit) und die hohe Würde des Sakraments seiner Ansicht nach in zu schroffem Widerspruch zueinander standen.[2] In dem letzten deutschsprachigen Traktat Frölichs spürt man indes ein Schwanken in ihrem Vertrauen zur lutherischen Konfession; obgleich sie noch den lutherischen Glauben für den besten hielt, sei auch er jedoch nicht vollkommen: die Kindtaufe sei vom Satan.[3] Die Papisten hätten sie erfunden, um Taufgeld zu erpressen.[3]

Außer den leidenschaftlichen, oft aggressiven Prophezeiungen und Urteilen enthalten die Traktate auch Jesus-Mystik und Anklänge an sophianische Mystik.[4] Frölich unterzeichnete alle ihre Traktate eigenhändig, um Fälschungen zu vermeiden.

Das Auftreten Frölichs und ihre Traktate sind auch hinsichtlich der Kirchengeschichte Finnlands von Interesse. In demselben Jahrzehnt traten die finnischen radikalen Spiritualisten Lars Ulstadius, Petrus Schäfer, Olaus Ulhegius und Lars Lithovius an die Öffentlichkeit. Ihre Ideen erreichten mehr oder weniger grosse Zustimmung unter ihren Kommilitonen an der Universität Turku.

---

1. *Frölich* 1686d, 70, 97; 1687, 7.
2. *Frölich* 1686b, 5-7; 1686d, 84, 97; 1687, 20-21.
3. *Frölich* 1687, 75-77.
4. *Frölich* 1686b, 39-40; 1686c, 17-24; 1686d, 24-25.

Die in Turku vor Gericht gestellten Radikalen hatten in den 70er und 80er Jahren an der Universität Uppsala studiert, und derselben Gruppe gehörten auch die in den Verhören namentlich aufgeführten Genossen der Angeklagten an, die jedoch unbehelligt blieben. Ulstadius war allerdings schon im Jahre 1679 heimgekehrt[1].

Es ist also sehr wahrscheinlich, daß die spiritualistischen Ideen über Uppsala nach Finnland gekommen sind. Man hat auf eine Nachwirkung der früheren Mystiker aus Uppsala hingewiesen[2], und der Hauptgegner der Spiritualisten, Johannes Gezelius d. J., wußte, daß diese des Deutschen mächtigen Magister und Studenten die Möglichkeit hatten, ihre Ideen aus der deutschsprachigen Literatur zu schöpfen[3].

Im Verhör wurden als mögliche Urheber des Radikalismus z. B. die Werke Weigels und Rathmanns genannt[4], was auch ganz zutreffend sein könnte. Es ist aber auch wahrscheinlich, daß die finnischen Studenten den Fall Frölich und ihre Traktate kannten; waren diese doch eigens für die Schweden bestimmt gewesen. Der Radikalismus der Finnen war indes teilweise anders ausgerichtet als der Frölichs; gemeinsam war ihnen besonders ein tiefgehender Antiklerikalismus. Eine bedeutsame Ähnlichkeit mit Frölich ist auch im Bekenntnis Ulstadius' zu erblicken: "Ich will euch das Geheimnis mitteilen, daß es

---

1. *Erkki Kansanaho*, Suomalaiset yltiöpietistit Lauri Ulstadius ja Pietari Schäfer. - SKHSV XLI-XLII (Helsinki 1954), S. 122-123, 125, 130.

2. *Holger Pohjolan-Pirhonen*, Näkökohtia ulstadiolaisesta liikkeestä. - Zenia Ruuthiana. SKHST XLII (Helsinki 1945), S. 118. Siehe auch *Sten Lindroth*, Svensk lärdomshistoria, Stormaktstiden (Stockholm 1975), S. 152-168.

3. Gezelius an Wattrang 7.12.1690; *Kansanaho* 1954, 110-111, Note 3.

4. *Pohjolan-Pirhonen* 1945, 123-124. *Kansanaho* 1954, 134.

Gottes Absicht ist, in dieser Zeit (i denna tid) das Reich seines Sohnes aufzubauen. Gott stärke dies auch in uns. Und viele werden den Heiligen Geist empfangen, was in unserer Zeit sehr selten ist, so daß man heute sehr wenig über den Heiligen Geist weiss. Und Gott wird treue Lehrer aussenden, die die christliche Lehre von allen falschen Ansichten reinigen, und die falschen Lehrer werden sich den richtigen Lehrern heftig widersetzen; aber die Wahrheit wird trotzdem zum Vorschein kommen, und alle Ausserwählten werden sich an die Wahrheit halten." Diese Sätze sind nicht hinreichend beachtet worden, m.E. hat nur *Pohjolan-Pirhonen* kurz auf sie hingewiesen.[1] Ulstadius führte also, soweit bekannt, als erster - zumindest öffentlich - chiliastische Auffassungen in Finnland ein. Zur chiliastischen Lehre bekannte sich aus derselben Spiritualistengruppe zumindest Ulhegius.

Der Chiliasmus der Finnen war allerdings nicht so politisch wie der der Frölich, aber beide flossen aus demselben Strom. Das der Frölich eigene Vertrauen auf das Luthertum war den finnischen Radikalen fremd, besonders in der späteren Phase. Aber zu der Zeit, als Schäfer die lutherische Lehre als "Lehre der Hölle" bezeichnete, hatte er schon eine lange und erfahrungsreiche Auslandsreise hinter sich[2]. Eine verschiedene Einstellung zum Luthertum schließt also nicht aus, daß die Finnen während ihres Aufenthalts in Schweden Einwirkungen auch von Frölich erhalten hatten. Frölich mit ihren Traktaten ist jedenfalls ein Teil des religiösen Radikalismus, der sich über Livland und Schweden ausbreitete. Dieser Radikalismus enthielt mystisch-apokalyptische Gärstoffe und eine Neigung zum Chiliasmus. Die finnischen Spiritualisten atmeten dieselbe Luft. Da Ulstadius schon vor dem Auftreten Frölichs in sein

---

1. Uppsala universitätsbibliothek, N. 1973, Ulstadii bekännelse. *Pohjolan-Pirhonen* 1945, 120.

2. *Martti Ruuth*, Kaksi Petter Schäferin päiväkirjaa.- Suomen uskonnollisten liikkeitten historiasta I, SKHST XII, I (Helsinki 1915), S. 167.

Heimatland zurückgekehrt war, konnte er während seiner Studienzeit in Uppsala keine Einflüße von den obengenannten Traktaten erhalten haben. Sein Freundeskreis hatte natürlich Einwirkungen vermitteln können, und es ist auch nicht ganz ausgeschlossen, daß die Frölichschen Traktate auf irgendeinem Wege nach Finnland gelangt sind.

Det weltpolitische Chiliasmus Frölichs erhielt seine finnische Entsprechung etwas später, als Schäfer im Kerker auf Karl XII. als den messianischen Erlöser zu warten begann. Schäfer erhielt seine Anregungen möglicherweise aus der deutschen Apokalyptik; Frölich erwähnt er jedoch nicht[1]. Falls er aber die Prophetie Frölichs, die in den Universitätskreisen Aufmerksamkeit erwecken mußte, schon vorher gekannt hatte, war sie möglicherweise ein Anstoß für seine Messiaskönig-Schwärmereien. Eine andere Frage ist, woher Dörchmann seinen Chiliasmus erhalten hatte, der sich so vollständig der in ihren weltlichen Unternehmungen enttäuschten Frölich bemächtigte. Die von ihm genannten Visionen enthielten ohne Zweifel Anklänge an die spiritualistischen Strömungen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

---

1. *Martti Ruuth*, Kaarle XII mystillis-separatistisen profetian valossa. -Suomen uskonnollisten liikkeiden historiasta I. SKHST XII, I (Helsinki 1915), S. 229-247. *Herman Lundström*, Karl XII - Messias, en i utlandet omkring år 1718 omfattad trossats. Ett nytt bidrag till de kiliastiska rörelsernas historia. .Kyrkohistorisk årsskrift 1902, S. 17-18.

Inge Mager (Göttingen)

BEICHTE UND ABENDMAHL NACH LUTHERISCHEN BEICHT- UND KOMMUNIONBÜCHERN AUS VIER JAHRHUNDERTEN

Das fruchtbare Feld der Frömmigkeitsforschung hat lange Zeit brach gelegen. Wissenschaftliche Bemühungen um ihre hauptsächlichsten Quellen gehören abgesehen von Paul Althaus d. Älteren "Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur"[1] fast ausschließlich dem 19. Jahrhundert an[2]. Das hängt nicht zuletzt mit der Kritik Karl Barths an dem lange nachwirkenden "anthropozentrisch"[en] Frömmigkeitsbegriff Schleiermachers zusammen[3]. Erst nach dem 2. Weltkrieg setzte langsam eine wieder unbefangene Frömmigkeitsdiskussion ein. Vollends seitdem Winfried Zeller den "frömmigkeitsgeschichtliche[n] Aspekt" als den angemessensten für den "Begriff des 17. Jahrhunderts" herausstellte und quellenmässig be-

---

1. Gütersloh 1927; ergänzte Neuausgabe Hildesheim 1966.
2. Vgl. K.J. Cosack, Zur Geschichte der evangelischen ascetischen Literatur in Deutschland, Basel/Ludwigsburg 1871; H. Beck, Die religiöse Volkslitteratur der evangelischen Kirche Deutschlands in einem Abriß ihrer Geschichte, Gotha 1891; C. Grosse, Die alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der ev.-luth. Kirche des 16. bis 18. Jh., Hermannsburg 1900. Zum Ganzen vgl. auch W. Zeller, Drucktätigkeit und Forschung des 19. Jahrhunderts auf dem Gebiet der protestantischen Erbauungsliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Theologie u. Frömmigkeit, MThSt 8, Marburg 1971, 219-223.
3. Vgl. K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Siebenstern-Taschenbuch 178, Bd. 2, 389ff.

gründete[1], wandten nicht nur Kirchengeschichtler, sondern auch Germanisten und Historiker dem wiederentdeckten Thema wachsendes Interesse zu[2]. Nachdem gegenwärtig begriffliche und methodische Grundsatzfragen in bezug auf Frömmigkeit wie übrigens auch in bezug auf Erbauungsliteratur abgeklärt[3] und lange verschüttete Quellen wieder geöffnet werden, dürfte der Abbau oft beklagter Forschungsdesiderate in Zukunft zu erwarten sein. Als bescheidener Beitrag dazu mögen auch meine folgenden Beobachtungen an lutherischen Beicht- und Kommunionbüchern gelten, von deren Vorhandensein, Anlage, Zweck und Verbreitung bisher so gut wie nichts bekannt war[4]. Dabei erlebten sie als dem Typus der Gebetbücher angehörende Spezialgattung nicht nur hohe Auflagenziffern, sondern rangierten auch im bürgerlichen Besitz an geistlichen Büchern bis weit ins 18. Jahrhundert

---

1. Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts, KlProt V, Bremen 1962, XIII.XV. Vgl. weitere Aufsätze in: Theologie u. Frömmigkeit, MThSt 8.15,1971. 1978.

2. Vgl. zuletzt D. Breuer [Hrsg.], Frömmigkeit in der frühen Neuzeit, Chloe.BH. zum Daphnis 2, Amsterdam 1984.

3. Vgl. TRE 11, 1983, 674-688; 10, 1982, 51-80; EKL 1, 1986, 1058ff.

4. Vgl. bloße Erwähnungen bei P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen, Bd. 2, Göttingen 1939, 171, u. kurze Notizen bei Fr. Schulz, Die Gebete Luthers, QFRG 44, Gütersloh 1976, 63-67, u. TRE 12, 1984, 110. H. Preuss in seiner Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten, Gütersloh 1949, bietet unter 380 Textbeispielen nur eines aus einem aufgeklärten "Communionbuch" (S. 151f.).

hinein nach Erbauungsschriften, Bibeln und Gesangbüchern an vierter Stelle[1].

Ich möchte nun zunächst etwas zur Entstehung von Beicht- und Kommunionbüchern sagen und dann an ausgewählten Beispielen vom 16.-19. Jh. Charakteristica der sich wandelnden Beicht- und Abendmahlsfrömmigkeit veranschaulichen. Für Luther bildeten Theologie und Frömmigkeit eine unlösliche Einheit[2]. Das kann gerade an seinem als Korrektur an den spätmittelalterlichen Gebetbüchern zusammengestellten "Betbüchlein" von 1522 deutlich werden[3]. Denn dieses enthält wider Erwarten keine Gebete, wohl aber biblische Texte, Psalmen und Paraphrasen der drei ersten Katechismushauptstücke[4], ist also eine allgemeine theologische Einführung in den Glauben als Voraussetzung des "einfältigen", an der Schrift orientierten Betens des Vaterunsers[5]. Späteren Ausgaben fügte Luther weitere Texte u.a. über das Leiden Christi und die Sterbevorbereitung an; 1525 nahm er auch den Sermon Von Beichte und Sakrament auf[6]. Diese aus

---

1. Vgl. E. François, Buch, Konfession und städtische Gesellschaft im 18. Jahrhundert. Das Beispiel Speyer, in: Mentalitäten und Lebensverhältnisse, R. Vierhaus zum 60. Geburtstag, Göttingen 1982, 38.

2. Vgl. B. Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung, ZThK 74, 1977, 489.

3. WA 10, II, 375-482.

4. Vgl. Fr. Schulz, Die Gebete Luthers. Edition, Bibliographie u. Wirkungsgeschichte, QFRG 44, Gütersloh 1976, 15.

5. WA 10, II, 376: "und bynn des gewissz, das eyn Christlich mensch ubirflussig gepetet hatt, wenn er das vater unßer recht betet".

6. WA 15, 481-497. Vgl. die Zusammenstellung des Inhalts des Betbüchleins in den Ausgaben zwischen 1522-1543 WA 10, II, 366-368 (bes. 13.16.17.25.28.31.

"Glaubenslehre und pastorale[r] Unterweisung" bestehende Gebetsschule[1] ohne Gebetsformulare befriedigte jedoch die Zeitgenossen auf Dauer nicht, so daß noch zu Luthers Lebzeiten richtige Gebetssammlungen entstanden, welche nach der Herausgabe der Wittenberger und Jenaer Lutherausgabe auch einzelne verstreute Gebete und Trostsprüche aus den Werken des Reformators boten[2]. Die Entwicklung der allgemeinen Gebetbücher kann hier nicht weiter verfolgt werden. Stattdessen wollen wir das Augenmerk auf die Sondergattung der Beicht- und Kommunionbücher richten.

Durch den zweifellos an vorreformatorische Vorbilder[3] angelehnten Einschub von Texten zur Beicht- und Meßthematik hatten Luther bzw. die Gebetbuchherausgeber neben und nach ihm dem Wunsch nach Handreichungen für die gebetsweise Begleitung des Gottesdienstes durch den einzelnen Rechnung getragen. Daß sich dieser Teil der Gebetbücher seit der Mitte des 16. Jahrhunderts verselbständigen konnte, signalisiert den Stellenwert von Beichte und Abendmahl in der reformatorischen und nachreformatorischen Frömmigkeit ebenso wie das starke Bedürfnis nach besserem Verstehen und innerem Mitgehen im Gottesdienst über die liturgische Beteiligung hinaus. Die Verfasser der hier präsentierten Kommunionbücher sind mit zwei Ausnahmen Theologen. Allerdings fehlen die Namen der Großen ihrer Zeit. Das hat jedoch den Vorteil, sich einen Eindruck davon zu verschaffen, wie die

---

32.35).

1. TRE 12, 111.

2. Z.B. A. Otto, Ein neu Betbüchlein, Eisleben 1565; P. Treuer, Beteglöcklin, Sraßburg 1579 (vgl. dazu Fr. Schulz, Die Gebete Luthers, 84ff. 87ff.).

3. Vgl. z. B. Hortulus Animae, Nürnberg 1519, Bl. 143ff. (Beicht-, Kommunion- u. Konsekrationsgebete) u. Fr. X. Haimerl, Ma. Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands, MThS I, 4, München 1952.

akademische "Hochtheologie"[1] rezipiert, verstanden, umgesetzt, an die schlichten Kirchenchristen weitergegeben, möglicherweise aber auch umakzentuiert und verändert wurde, so daß Theologie und Frömmigkeit dann nicht mehr gänzlich übereinstimmen.

Das erste 1551 herausgekommene lutherische Kommunionbuch, das bis 1575 noch vier weitere Auflagen erlebte, stammt von Christoph Lasius, dessen Flacius-Gegnerschaft zu zahlreichen für Theologen des 16. Jahrhunderts nahezu obligatorischen Exilierungen führte, bis er sein Leben 1572 als Superintendent im kurbrandenburgischen Cottbus beschloß[2]. Der Titel des 52 Seiten starken Oktavbändchens lautet nur "Beichtbüchlein"[3], gewinnt aber durch die Kommentierung auf der folgenden Seite seinen vollen Klang: "Ordentlicher Bericht fur die Beichtkinder, so zum Abendmahl Christi gehen wöllen"[4]. Gleich Luthers Betbüchlein enthält es noch keine Gebete, sondern katechetische Unterrichtungen über rechtes, von der "Papstvolterbeicht" unterschiedenes Bekennen der eigenen Schuld als existentielle Grundhaltung und als ungezwungene Gewissens- und Glaubensprüfung vor einem Geistlichen zur Vorbereitung auf den Sakramentsempfang. Um nicht zum Abendmahl "wie die Saw zum trog"[5] zu laufen, folgen nach mehreren standesspezifischen Beichtformularen ein wohl zum Auswendiglernen bestimmtes und ein ausführlich kommentiertes Beichtgespräch über Sünde, Vergebung, Abendmahl und Absolution. Demzufolge ist es Lasius' Absicht, Hilfen für das inzwischen offenbar fest institutionalisierte Beichtexamen zu liefern, das den

---

1. Hamm, a.a.O., 496.
2. (gest. 1572); vgl. ADB 17, 733.
3. Hier benutzte 2. Aufl. Wittenberg 1556 unter dem Titel: Beichtbüchlein sampt aller zugehor auffs new vbersehen, gemehret vnd gebessert.
4. Ebd., Bl. Aij^{r}.
5. Ebd., Bl. [A7^{r}]. [A8^{r}].

Anweisungen Luthers in der Formula Missae gemäß[1], in Abänderung der oberflächlichen katholischen Ohrenbeichte, aber doch aus Furcht vor einer Profanierung des Sakraments dem Abendmahlsempfang vorausgehen sollte, um Moral und Glaubensmündigkeit des einzelnen zu testen. Kam es Luther dabei besonders auf die Abfragung des rechten Sakramentsverständnisses und erst sekundär zur Gewissensentlastung auf das freiwillig gewünschte seelsorgerliche Gespräch an, so scheint sich in der Stellung der Beichtformulare vor dem Glaubensexamen bei Lasius die Entwicklung der Beichte zum vorrangigen, obligatorischen Instrument der Kirchenzucht anzudeuten. Jedoch spürt man dem sorgfältig abgesicherten Eintreten für die in der Bibel nicht gebotene private Kirchenbeichte[2] und der Herausarbeitung des seelsorgerlichen Momentes zumindest latente Rücksichtnahme auf mögliche Widerstände unter den Gemeindechristen ab. Die Belehrungen über das Abendmahl lassen ein Zurücktreten der Dogmatik hinter dem inneren Gewinn und Nutzen für den Kommunikanten erkennen. Die leibliche Realpräsenz wird begründungslos vorausgesetzt, aber nicht als theologische Richtigkeit eingehämmert, sondern zur Sakramentsfrucht in Beziehung gesetzt: Der wirklich anwesende Christus zum Essen und Anfassen ist sinnenfälliges "pfand seiner Gnad"[3], leibhaft erfahrbares Argument gegen Erlösungszweifel und Gottverlassenheit im Leiden, Ermutigung zum Kreuztragen und Hilfe zur Vertiefung des Glaubens wie zur Einübung des neuen Gehorsams. Das Abendmahl ist vor allem für die Schwachen, Verzagten, Zweifelnden da. Sein würdiger Empfang hängt weniger an der moralischen Disposition als am rechten Verstehen.

---

1. WA 12, 215f. Vgl. K. Harms, Die gottesdienstliche Beichte als Abendmahlsvorbereitung in der Ev. Kirche in Geschichte u. Gestaltung, Greifswald 1930, 37ff., u. TRE 5, 423.
2. Lasius, Bl. [A7^{v}].
3. Ebd., Bl. C^{v}.

Weil der nicht in einem fernen Himmel unerreichbar thronende Herr, sondern der Christus "in der nehe" der rechte "Nothelffer" ist, deshalb kommt es darauf an, "das der Niesser wisse, was er im Sacrament empfahe, nicht ein Rübenschnitz, nicht Brot vnd Wein, sondern den waren Leib vnd das ware Blut Christi"[1]. So klingt bei Lasius trotz der Erhöhung der Zugangsschwelle zum Sakrament doch der reine Gabecharakter des lutherischen Abendmahlsverständnisses voll nach.

Das zweite von mir ausgewählte "Beicht- vnd Betbüchlein Für Christliche Communicanten" ist von dem Flacius-Freund, herzoglich sächsischen Prinzenerzieher und späteren Altenburger Superintendenten Caspar Melissander[2] zusammengestellt worden. Durch die ursprüngliche Konzipierung für Prinz Friedrich Wilhelm v. Sachsen knüpft es an die mittelalterliche Tradition der Fürstengebetbücher[3] und an Melanchthons Charakterisierung der Fürsten als praecipua membra ecclesiae[4] an, ist jedoch seit der Überarbeitung von 1586 trotz der Widmung an die sächsische Herzoginwitwe Dorothea Susanne[5] für den allgemeinen kirchlichen Gebrauch bestimmt[6]. Von Lasius' Büchlein unterscheidet es sich durch seinen mehr als 10fachen Umfang und durch den in Teil II und

---

1. Ebd., Bl. Ciij$^{r.v}$. Ciij^{r}.
2. (1540-1591), über ihn vgl. NDB 2, 228, u. Fr. Schulz, Die Gebete, 47.
3. Vgl. TRE 12, 106f.
4. Tractatus de potestate papae, 1537 (BSLK, 488, 4f.).
5. Über die dynastischen Zusammenhänge vgl. am besten Schulz, Die Gebete, 64.
6. Es scheint dennoch von adeligen Kreisen bevorzugt worden zu sein, wie z. B. das von mir benutzte Wolfenbütteler Exemplar (HABW: 1017 Th) mit Goldschnitt und Samteinband, ein Geschenk Herzog August d. J. an seine erste Gemahlin Clara Maria v. Pommern zum "ehelichen gedechtnus", zeigt.

III auf knapp 500 Seiten präsentierten Abdruck von Gebeten für Beichte, Kommunion, Danksagung und allgemeine Lebenssituationen[1], während in Teil I auf nur gut 200 Seiten verschiedenartige Informationen über Beichte, Absolution und Abendmahl samt dem für das Beichtexamen erforderlichen Katechismusstoff zu finden sind. Das vornehmlich aus den Prosatexten herauszulesende Abendmahlsverständnis ist geprägt vom Reflexionsgehalt und von der z.T. auch polemisch zugespitzten Strenke der Konkordienorthodoxie mit biblischer und christologischer Begründung der leiblichen Realpräsenz, mit der differenzierten Konsekrationstheorie und mit der Unterscheidung von sakramentlichem und geistlichem Genuß der Abendmahlselemente, um nur einiges zu nennen. Dem Interesse an der rechten Lehre entspricht die Betonung der moralischen Konsequenzen des Abendmahlsempfangs; der konsolatorische, bedingungslose Gabe-Aspekt tritt zurück. Das wirft auch auf Beichtverständnis und -praxis seine Schatten. Anhand eines rigorosen an den 10 Geboten entlanggehenden Schuldregisters soll der sich auf die Kommunion Vorbereitende seine Unwürdigkeit vor dem von Gott zum Wächter autorisierten Geistlichen bekennen und Besserung versprechen. Die jetzt sogar als in der Schrift verankert erklärte private Kirchenbeichte[2] bedarf keiner Hinterfragung mehr, ihr Einsatz als Instrument der Kirchenzucht ist unverkennbar. Die Empfehlung, das Abendmahl als einer "heilsamen Apotecken ... wieder den alten Adam" doch wenigstens ein-bis viermal im Jahr zu empfangen[3], scheint auf eine nicht verwunderliche Abendmahlsscheu hinzudeuten, die allerdings im Gebetsteil

---

1. Über die Berechtigung von formulierten Gebeten neben dem Psalter und dem Vaterunser als Hilfe für die "Einfaltigen vnd Verzweifelten" reflektiert Melissander ausführlich in der Vorrede seiner großen Ausg. v. 1586, Bl. Av.

2. Beicht-vnd Betbüchlein, S. 42.

3. Ebd., S. 180.182.

des Kommunionbuchs durch Verinnerlichung und Betonung des Trostmomentes kompensiert zu werden beginnt. Soweit ich sehe, bahnt sich schon jetzt - Ende des 16. Jahrhunderts - ein allmähliches Auseinandergehen von Lehre und Frömmigkeit, die sich aus anderen Quellen nährt, an. Wenn der zur Kommunion Schreitende nach den Angstphasen der Beichte still für sich betet: "Sey mir wilkommen, du süsser Herr Jesu Christe, mit dem edelen tranck deines Rosenfarben Bluts, das du mir im Wein zu trincken giebest"[1], so spricht daraus eine andere Einstellung zum Abendmahl, als wenn die Hausgemeinde vor dem Sakramentsgang eine Kurzform der christlichen Lehre vorgelesen bekommt oder dem Beichtkind der "Gesetzesspiegel...zu Erkentnis der Sünden vnd verdienten Straffe" vorgehalten wird[2]. Die theologischen, sprachlichen und frömmigkeitlichen Unterschiede zwischen Lehr- und Gebetsteil dieses und anderer Kommunionbücher müßten einmal sorgfältig herausgearbeitet werden. Melissanders Werk ist bis zum Ende des 17. Jahrhunderts in mehr als 25 Ausgaben und Auflagen verbreitet gewesen[3], erhielt durch Auszüge in Johannes Kromayers Bet- vnd Beicht-Büchlein für Christliche Communicanten von 1619[4] einen zusätzlichen Wirkungskreis und hat somit bis ins 18. Jahrhundert hinein mehrere Generationen über Beichte und Abendmahl belehrt, erschreckt und getröstet.

Die Kombination von Glaubensverhör, Einzelbeichte und Absolution als einziger Zugang zum Abendmahl blieb in einigen deutschen Landeskirchen bis an die Wende zum

---

1. Ebd., S. 440.
2. Ebd., S. 220.
3. Nach der Bibliographie dei Schulz, Die Gebete, 91 bis 97.
4. Hier benutzte Ausg. Straßburg 1664 "New zugericht Bet-vnd Beicht-Büchlein für Christliche Communicanten".

19. Jahrhundert in Kraft[1]. Erst darnach wurden die letzten evangelischen Beichtstühle zerhackt. Doch einzelne Beicht- und Kommunionbücher entzogen sich schon von der Mitte des 17. Jahrhunderts an dieser Indienstnahme, indem sie nur noch Gebete und gebetsförmige Texte enthielten und sich an den einzelnen mit seiner häuslichen Vor- und Nachbereitung des Abendmahlsganges wandten. Darin dokumentiert sich einerseits die Erstarrung des kirchlichen Beichtzwanges zu schematischer Formelhaftigkeit, andererseits das Aufbegehren einer neuen verinnerlichten Individualfrömmigkeit.

Der Lüneburger Buchführer Michael Cubach scheint einer der ersten gewesen zu sein, der die Konsequenzen aus dieser veränderten Bedürfnislage zog und im 3. Teil seines 1654 herausgegebenen Bet-Buß-Lob-vnd Danckopffer[s] nur Gebete zu einem Beicht- und Kommunionbuch zusammenordnete[2], dabei Anleihen beim evangelischen Gebetgut (Luther, Joh. Arndt) und bei den mittelalterlichen Mystikern machend[3]. Allerdings verhinderte die kontroverse Abendmahlsthematik die auf protestantischer Seite sonst durchaus übliche Übernahme von Jesuitischen Texten, wodurch viele allgemeine Gebetbücher des 16. und 17. Jahrhunderts einen fast ökumenischen Charakter erhielten[4]. Aus der reichen

---

1. Harms, a.a.O., 120ff.; W, Uhsadel, Evangelische Beichte in Vergangenheit und Gegenwart, Handbücherei f. Gemeindearbeit 12, Gütersloh 1961, 29ff.; TRE 5, 427.

2. Hier benutzt: Bet-Buß-Lob-vnd Danckopffer. Das ist: Ein grosses Bet-Buch in allerley geistlichen und leiblichen gemeinen und wunderbaren Nöthen..., Leipzig 1672 (über C. vgl. Schulz, Die Gebete, 42, Anm. 70).

3. Die quellenkritische Untersuchung der lutherischen Gebetbücher steht noch ganz am Anfang. Hier gilt es, an P. Althaus d. Ä. anzuknüpfen (vgl. über Cubach ders., Forschungen, 158).

4. Vgl. TRE 12, 113.

pietistischen Produktion[1] soll hier das Beicht- und Kommunionbuch innerhalb des allgemeinen Andachts-Opffer[s] der Herzoginwitwe Magdalena Sybille von Württemberg heraingezogen werden, das die fromme, leidgeprüfte Frau unter Mithilfe des Kirchheimer Superintendenten Ehrenreich Weißmann nach 1690 in überarbeiteter Form drucken ließ[2]. Es ist, katholischer Sitte folgend[3], gemäß den Wochentagen vor und nach dem Sakramentsempfang aufgebaut und schlägt für einen 14-tägigen Zyklus von Haus- oder Privatandachten passende Gebete, Lieder und Betrachtungen vor. Mußten oder konnten frühere Kommunionbücher wegen ihrer gottes-

---

1. Zu nennen wären etwa [J. Rittmeyer], Himmlisches Freuden-Mahl Der Kinder Gottes auf Erden Oder Geistreiche Gebehte, So vor-bey und nach der Beicht und Heil. Abendmahl Kräfftig zu gebrauchen..., Helmstedt 1684; Benjamin Schmolckens... Gott-geheiligtes Buß-Opfer Christlicher Communicanten... zusammengetragen v. Friederich Roth-Scholtzen, 2Nürnberg 1725 (1. Aufl. 1723); J.Ph. Fresenius, Beicht und Communion-Buch, Frankfurt, Leipzig 1746 (2 Teile, der erste wieder belehrend, der 2. Gebete enthaltend, im 19. Jh. nachgedruckt, könnte als Übergangsbeispiel zwischen Pietismus und Aufklärung gelten).

2. [Magdalena Sybilla v. Württemberg (1652-1712; vgl. ADB 20, 49f.)], Andachts-Opffer...Anjetzo mit Christlichen und gottseeligen Buß-Beicht-und Communion-Andachten...vermehret, Stuttgart um 1705 (Vorrede v. 1690), Titelblatt des integrierten Kommunionbuches: Vollständiges Beicht- und Communion-Buch, Darin in allerhand Gebetten, Andachten und Gesängen vorgestellt wird, Wie sich ein Christ vor und bey der Beicht und Communion in seiner Andacht zu verhalten habe.

3. P. Althaus, Forschungen, 122f.

dienstlich-liturgischen Hilfsfunktion in die Kirche mitgenommen werden, so entfällt dies in unserem Falle wohl.

Die erste Woche, die unter den Themen Schuld, Sterblichkeit, Beichte, Vergebung und Besserung gestanden hatte und von sich steigernden Bußseufzern begleitet war, klingt mit einer "Andächtige[n] Gewissens-Prüffung... nach den 10 Geboten"[1] aus, der Abendmahlsmorgen beginnt mit dem Brautgesang: "Gott sei Lob, der Tag ist kommen/ Da ich Jesu werd vertraut"[2]. Und nach der Heimkehr vom Abendmahl soll das die Realpräsenz beiläufig bekennende Danklied angestimmt werden: "Ich hab nun das ewge Leben/ Weil mir ist im Brod und Wein/ Jesu Fleisch und Blut gegeben/ Ich bin Jesu: Jesus mein"[3]. Die ganze Woche nach dem Sakramentsempfang ist in Gebeten und Liedern der Reflexion über die dabei eingegangene moralische Selbstverpflichtung gewidmet[4].

An diesen Gedanken anknüpfend, aber ganz und gar nicht auf Andacht, vielmehr wieder auf Belehrung ausgerichtet ist das "Kommunionbuch für gebildete Christen" des Nürnberger aufgeklärten Haupt-Predigers an St. Sebaldus Valentin Karl Veillodter[5] von 1798[6]. Schon das Fehlen des Beichtbegriffes im Titel ist zu beachten. Veillodter konzentriert sich in seinen nur vereinzelt

---

1. Andachts-Opffer, S. 938-1030.
2. Ebd., S. 1042.
3. Ebd., S. 1122.
4. Unter den Liedern befinden sich auch solche der Herzogin. Eine Zuordnung kann hier nicht vorgenommen werden. Möglicherweise stammt das an Joh. Franck, "Schmücke dich, o liebe Seele" angelehnte Lied "Schmücke dich, mein Hertz und Seele..." (S. 1070) von ihr. Es enthält charakteristische Varianten gegenüber der Vorlage.
5. (1769-1828); vgl. ADB 39, 532f.
6. Hier benutzte Ausg.: Kommunionbuch für gebildete Christen, 13. Aufl. Nürnberg 1852.

durch Lieder unterbrochenen, entweder lobpreisend oder appellativ endenden Ausführungen ganz auf das Abendmahl als "Gedächtnisfeier... der Abschiedsszene Jesu mit seinen Jüngern" und als "Fest der Tugend und der Liebe", damit "es immer besser werde schon auf der Erde"[1]. An die Stelle von Beichte und Buße sind ruhiges Nachdenken über sich selbst, nüchterne Selbsterkenntnis und der feste Entschluß, im Aufschaun zu dem großen Toten Jesus den kompromißlosen Weg der Tugend zu beschreiten[2], getreten. Die Aufforderung der Einsetzungsworte zum Essen und Trinken wird als Appell zur tugendhaften Gottesverehrung gedeutet[3], die kontroverse Frage der Realpräsenz gar nicht angeschnitten und das sakramentale Gotteshandeln zu menschlicher Selbsthingabe und moralischer Weihe umgeschmolzen. Eine Zeitlang gingen diese Anschauungen mit breiten Strömungen der protestantischen Frömmigkeit wie auch mit der gottesdienstlichen Praxis konform, die bis auf den Wegfall der Privatbeichte und deren Ersatz durch die allgemeine Beichte allerdings weithin die alten liturgischen Formulare konservierte, aber offen für neue Sinngebungen war. Doch als Veillodters Kommunionbuch 1852 seine 13. Auflage erlebte, begannen sich schon ganz andere, Beichte und Abendmahl wieder an die reformatorischen Einsichten bindende Stimmen Gehör zu verschaffen.

Bereits zu Beginn des Jahrhunderts hatte Johann

---

1. Ebd., S. 10.108.152.
2. Ebd., S. 30.108.184.
3. Ebd., S. 185.: "Nehmt hin und esset! ... Wer nach reiner Tugend hungert, wird nicht vergeblich schmachten. Nehmet hin und trinket! Bete Gott an: er ist die Liebe. Verehret dankvoll Jesum Christum: er starb für die Menschen! Nur reiner Tugendeifer ehrt den Göttlichen".

Gottlieb Uhle[1], der Mitbegründer des interkonfessionellen gegen Entchristlichung und Entsittlichung ankämpfenden Christlichen Vereins im nördlichen Deutschland, mit seinem Communionbuch für Christen aller Confessionen[2] versucht, der Abendmahlsfrömmigkeit belebende Impulse zuzuführen, indem er wieder den sich für die Sünden opfernden Gottessohn zum Stifter der Feier erklärte, den heilsamen Sakramentsempfang über den "Eifer in dem Heiligungsgeschäft"[3] hinaus an den inneren Wunsch nach Sündenvergebung und Christusgemeinschaft band und dem Abendmahl seinen reinen Geschenkcharakter zurückgewann. Durch den Verzicht auf enge dogmatische Festlegungen und das Eingehen auf unterschiedliche soziale Gruppen und Lebenssituationen erweist sich dieses Kommunionbuch nicht zuletzt auch wegen der wieder eingestreuten Lieder und Gebete als Einladung und ökumenisches Angebot an alle, "die mühselig und beladen seynd"[4].

Jegliche Verwischung der konfessionellen Grenzen ablehnend, erhoffte sich der Neulutheraner, Seelsorger und Liturgiker Wilhelm Löhe[5] mit dem erst in der 5. Auflage 1871 seine Endgestalt findenden Beicht- und Communionbuch für evangelische Christen[6] den entschei-

---

1. (1781-1835); vgl. ADB 39, 163-165, u. M. Cordes, Freie christliche Aktion als Herausforderung für Kirche u. Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, SKGNS 24, Göttingen 1982, 29ff.
2. Hier benutzt 5. Aufl. Halle 1835. Das Jahr der Erstausgabe konnte nicht ermittelt werden.
3. Ebd., S. 69.
4. Ebd., S.
5. (1808-1872); über ihn vgl. RGG 4, 427f.
6. Nürnberg 1871. Die Erstausgabe v. 1837 hatte den Titel: Prüfungstafel und Gebete für Beicht- und Abendmahlstage.

denden Durchbruch für eine Wiederbelebung der Privatbeichte als freie seelsorgerliche Möglichkeit und für eine erneute Durchdringung der Abendmahlsliturgie vom Geist des 16. Jahrhunderts. Mit diesem Ziele ordnete er zu den Themen Beichte und Abendmahl biblische Texte, theologische Meditationen, Gebete, liturgische Erklärungen und liturgiegeschichtliche Abhandlungen zusammen und fügte zuletzt einen Liedteil an. Kern des Beichtabschnittes bildet eine aus 103 seelsorgerlichen - nicht inquisitorischen - Fragen bestehende "Prüfungstafel"[1] zur häuslichen Einstimmung auf die Kirchenbeichte, deren Zweck der persönliche Absolutionszuspruch durch einen mit dem Stiftungsbefehl Jesu dazu ermächtigten kirchlichen Amtsinhaber ist[2]. Die im wesentlichen um die Realpräsenz kreisende Abendmahlstheologie ist den Lehraussagen in CA X und FC VII verpflichtet, jede Form von Interkommunion erfährt eine entschiedene Absage[3]. Löhe glaubte, durch die Wiedererweckung von Beichte, Abendmahl und Abendmahlsgesang nach dem Vorbild "der altlutherischen Praxis", die letzten Spuren der "bösen Zeit des Unglaubens" verwischen und der "unionistische[n] Sakramentsmengerei" wirksam entgegentreten zu können[4]. Seine Hoffnungen erfüllten sich aufs ganze gesehen nicht. Zwar hatte er weite Kreise der Erweckung und des Neuluthertums auf seiner Seite, doch die kirchliche Praxis ließ sich nicht grundlegend umgestalten. Auch sein Kommunionbuch, das 1894 noch eine 7. Auflage erfuhr, scheint die Schwelle zum 20. Jh. nicht überstiegen zu haben. Mir sind überhaupt keine Beicht- und Kommunionbücher - so

---

1. Ebd., S. 18-30.
2. Ebd., S. 142ff.
3. Ebd., S. 314ff.
4. Ebd., S. VII.97. Zu Verständnis und Vollzug von Beichte u. Abendmahl in den einzelnen Epochen vgl. TRE 1, 106ff.287ff.; TRE 5, 421ff. u. die jeweils angegebene Lit.

viele ihrer im 19. Jh. entstanden[1] -, aus neuerer Zeit mehr bekannt.[2]

Damit endet die über vierhundertjährige Geschichte einer für die religiöse Bildung und Volksfrömmigkeit im Luthertum zeitweise sehr wirkungsvollen literarischen Gattung. Bücher dieser Art bedürfen einer sie tragenden Frömmigkeit, können diese jedoch selbst nicht erzeugen. Das von ihnen in wechselnder Gestalt und Sprache vertretene Anliegen, Beichte und Abendmahl als Ort christlicher Identitätsfindung, Gebetsübung und Glaubensvergewisserung nahezubringen, bleibt gleichwohl aktuell.

Luthers Bekenntnis in den Invocavitpredigten: "ich were langst vom teuffel erwürgt, wenn mich nit die beichte erhalten hett"[3], verdiente in einer Zeit steigender psychischer Erkrankungen, wachsender Vereinsamungen und zunehmender Verdrängungspraktiken aufmerksamer denn je gehört zu werden. Und auch die Einsicht eines seiner gelehrigsten Schüler unseres Jahrhunderts, Dietrich Bonhoeffer, stimmt nachdenklich: "So wird erst mit der

---

1. Z.B. Fr. Delitzsch, Das Sacrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi. Beicht- und Communionbuch,[3] Leipzig u. Dresden 1859 (1. Aufl. 1844); F. Uhden [Hrsg.], Gebetbuch, enthaltend die sämmtlichen Gebete und Seufzer Dr. Martin Luther's, hrsg. vom Ev. Bücherverein, Berlin 1849 (11. Teil: Beicht- und Communionbuch).

2. Das neue Nachdenken über Beichte und Abendmahl nach dem ersten Weltkrieg in der liturgischen und bruderschaftlichen Bewegung führte zwar durch K.B. Ritter zu einer veränderten Gestaltung der Beichte (Die Ordnung der Beichte, Kassel 1952) und des Abendmahlsgottesdienstes (Die eucharistische Feier, Kassel 1961), brachte aber kein modernes Kommunionbuch hervor. Das Neue Ev. Gebetbuch, Neukirchen 1978, enthält nur zwei kurze Gebete vor und nach dem Abendmahl (S. 28f.).

3. WA 10, III, 62,1f.

Wiederentdeckung des göttlichen Amtes der Beichte die evangelische Kirche zu einer konkreten Ethik zurückfinden, die sie in der Reformationszeit besaß"[1].

1. D. Bonhoeffer, Ethik, [9]München 1981, 310.

Leif Erikson (Vörå)

DAS FINNISCHE MAKARIOSPROJEKT

1. *Der äußere Rahmen*

Die deutsche Forschung zu Makarios gab den Anlaß, auch in Finnland im Rahmen der Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses an der theologischen Fakultät der Akademie in Åbo [= finn. Turku] 1979 zwei Tagungen über Makarios abzuhalten. Der zweiten Tagung wohnte auch Prof. Dr. Strothmann aus Göttingen bei.

In einem ersten Schritt sollte die Finnische Akademie eine befristete Stelle für einen Theologen schaffen, der dann die Forschung im Einzelnen planen sollte. So sollten aus finnischer Perspektive die gemeinsamen Wurzeln des geistlichen Erbes in Ost und West in Augenschein genommen werden.

In einer Vorstudie ging es darum, die geistliche Literatur aus dem Pietismus in Finnland von ca. 1600-1900 zu inventarisieren, die mittelbar oder unmittelbar von den Homilien des Makarios beeinflußt worden ist; weiterhin sollten hier geeignete Kriterien gefunden werden, um Makarios' Einfluß auszuscheiden und im Einzelnen zu bestimmen. Dabei sollten sowohl kirchengeschichtliche als auch systematisch-theologische Methoden zur Anwendung kommen.

Im Herbst 1980 bewilligte die Finnische Akademie Gelder, um eine wissenschaftliche Hilfskraft mit Examen in einer vollen Stelle als Sekretär des Makariosprojektes anzustellen. In den Jahren 1981/82 hatte ich diese Stellung inne, und dieser Vortrag baut auf meinem Erfahrungen aus dieser Zeit.

Die beiden theologischen Fakultäten Finnlands, in Helsinki und Åbo, arbeiteten bei diesem Projekt zusammen; beteiligt waren unter der Leitung von Prof. Fredric Cleve/Åbo, Prof. Tuomo Mannermaa und Pentti Laasonen, beide Helsinki, Dozent Hans-Olof Kvist aus Åbo und Lic.theol. Leif Erikson aus Helsinki.

Neben mehreren internen Planungstagungen wurden 1981 in Åbo bzw. 1982 in Helsinki auch zwei größere Seminare veranstaltet, um die Arbeit der Projektgruppe vorzustellen. Genannt werden soll auch das finnisch-deutsche Makariossymposium in Karis 1984. Außerdem sind Kriterien für den Einfluß des Makarios in zweiwöchentlich veranstalteten systematisch-theologischen Seminaren an der Fakultät in Åbo diskutiert worden.

2. *Erste Ergebnisse*

Vor allem Gottfried Arnold (1666-1714) hatte für die Vorbereitung der Homilien des Makarios gesorgt. Folglich waren sichere oder zumindest wahrscheinliche Gewährsleute Arnolds in Finnland als Vermittler aufzusuchen. Hier sind die sog. radikalen Pietisten zu nennen, d.h. Peter Schaefer, Lars Ulstadius, Olof Ulhegius, Abraham Achrenius und die Brüder Erikson.

Vor allem Schaefer war nachweislich mit Arnold in Berührung gekommen; während einer Auslandsreise nach Deutschland stattete er ihm einen Besuch ab. Gemeinhin nimmt man an, daß Schaefer auf diesem Besuch in seiner spiritualistisch-mystischen Anschauung bestärkt wurde und bei seiner Rückkehr nach Åbo Kirche und Pfarrerschaft dann verstärkt kritisierte. Schaefers große Bewunderung für Arnold ist leicht zu belegen: "In der ganzen Welt kann keiner die Menschen so zur Seligkeit führen wie Arnold. Arnold übertrifft alle Lehrer, neue, alte, ja die ältesten."

Schaefer unterstützte Arnold bei seiner Rückkehr tatkräftig, indem er dessen Bücher und Schriften verbreitete. Im Übrigen hat Arnold in seiner "Kirchen und Ketzer Historie" von 1729 ausdrücklich das Lebensschicksal von Ulstadius beschrieben; umgekehrt haben Achrenius wie auch die Brüder Erikson Arnolds Schrift "Wahre Abbildung der Ersten Christen" gelesen.

In den "Nordischen Sammlungen" von 1755-1761 wird Ulstadius ausdrücklich mit "Macarius" verglichen: "Einer

von den Studenten pflegte zusagen, daß er, wenn er den Ulstadius sähe oder sich an sein Bild erinnerte, den Gedanken habe, ja den heiligen Antonium, Macarium oder einen Anderen von den seligen Altvätern und Einsiedlern, die in der Wüste lebten, vor sich sähe." (S. 102 Teil 1). Nach Hilding Pleijel haben die sog. radikalen Pietisten in Schweden keinen größeren Einfluß ausgeübt; Ernst Newman hat im Gegenzug aber darauf hingewiesen, wie weit ihre Schriften auch in Schweden verbreitet waren. In Finnland wird diese pietistische Gruppe in den kirchengeschichtlichen Lehrbüchern als Vorläufer des weit stärker kirchlichen Pietismus im 18. und 19. Jh. eingestuft.

Bei einer Untersuchung von Postillen, Andachts-, Choral- und anderen Liederbüchern stießen wir mehrfach auf Makarios' Namen. Von Pontoppidan wird er sowohl im "Glaubensspiegel" wie auch im "Collegium Pastorale" zitiert. Pontoppidan wiederum wurde von Paavo Ruotsalainen eifrig gelesen. Bernierés de Louvigny zitiert Makarios in einer Schrift, die bereits 1834 von Henrik Renquist unter dem Titel "Se salattu elämä Kristuksen kanssa Jumalassa" ins Finnische übersetzt und u.a. von Fredrik Gabriel Hedberg gelesen wurde.

Als weiterer möglicher Vermittler von Makarios nach Finnland ist Johann Georg Gichtel (1683-1710) zu nennen. Gichtel, ein Freund Arnolds, war ein Vorkämpfer für mystische und asketische Frömmigkeit. Eine seiner Schriften wurde unter dem Titel "Yksi lyhykäinen käsitys sisälliseen ja totiseen voimakristillisyyteen" ins Finnische übersetzt und in mystischen Kreisen in der Landschaft Österbotten fleißig per Hand abgeschrieben und verbreitet.

Damit sind wir auf eines der interessantesten Phänomene in der finnischen Makariosrezeption gestoßen. Ursprungsorte dieser handgeschriebenen Übersetzungen waren die Orte Lillkyro und Lochteå in Österbotten. Viele dieser Handschriften befinden sich heute etwa in der Bibliothek der Suomen Kirjallisuuden Seura oder in der Universitätsbibliothek in Helsinki bzw. im Museum der Landschaft Österbotten in Vasa oder in Privatbesitz.

Nicht nur Gichtel und de Louvigny, sondern auch andere wie Angela de Folgino, Thomas a Kempis usw. wurden auf diese Weise verbreitet.

Im Sinne der angewandten kirchengeschichtlichen Methode konnten also sehr bald historische Verbindungen zwischen Arnold und Gichtel auf der einen, bzw. den finnischen sog. radikalen Pietisten auf der anderen Seite festgestellt werden. Wie sind aber nun die tatsächlichen Einwirkungen zu bestimmen?

Daraufhin wurden seit 1982 die o.g. mystischen Schriften aus der Landschaft Österbotten und verschiedene Choral- und Liederbücher systematisch-theologisch analysiert. Ein Vergleich mit den Homilien des Makarios erwies sich jedoch als außenordentlich kompliziert. Wir verzichteten darum fürs Erste auf den Nachweis etwaiger direkter Abhängigkeitsverhältnisse und wandten uns der Frage zu, inwieweit bei Makarios und im finnischen Material gleiche Tendenzen zum Ausdruck kommen, die auf ein und dieselbe Traditionsströmung schließen lassen.

Folgende Typen begegnen auf beiden Seiten:

1. Eine scharfe Abgrenzung gegenüber der Welt
2. Ein bestimmter Typ von Askese
3. Die hervorragende Stellung der Erfahrung im christlichen Leben
4. Die Vorordnung des Lebens vor die Lehre
5. Die Bibel als einzige Quelle und Norm für Lehre und Leben
6. Abneigung gegenüber der sog. Schultheologie
7. Die Voraussetzung einer gewissen Freiheit des Menschen gegenüber Gott
8. Die Betonung des Gebets
9. Die Gnade ist kein menschlicher Besitz; Erlebnisse und Gefühle sind vielmehr einem Wechsel unterworfen
10. Die Theologie ist subjektiv anthropozentrisch geprägt:

- Wesen, Vermögen, Aufgaben, Zukunftsaussichten und Rettungsmöglichkeiten des Menschen stehen im Vordergrund
- Lehre und Bekenntnis, Wort und Sakrament, der Brauch des Gesetzes, Amt und Liturgie werden kaum erwähnt
- die Gemeinschaft den Glaubenden stellt sich nicht in erster Linie im Gottesdienst dar.

Die Ergebnisse des finnischen Makariosprojektets lassen sich also kurz folgendermaßen zusammenfassen:

1. In Peter Schäfer hat zumindest ein persönlicher Kontakt mit dem Makarios-Übersetzer Gottfried Arnold bestanden.
2. Makarios wird in einigen in Finnland gelesenen Schriften zitiert.
3. Die Schrift des Arnold-Anhängers Gichtel ist bereits 1787 ins Finnische übersetzt worden.
4. Zwischen Makarios und Vertretern des finnischen Pietismus bestehen deutliche Ähnlichkeiten. Zwar läßt sich ein unmittelbarer Einfluß des Makarios nicht nachweisen, die Ähnlichkeiten deuten aber auf ein und dieselbe Tradition.

3. *Forschungsperspektiven*

1. Die im finnischen kirchlichen Leben in anderer Weise als die Postillen weit verbreiteten Choral und Liederbücher wie vor allem "Halullisten Sielujen Hengelliset Laulut" und "Siionin Virret" müssen endlich auf ihre Quellen hin analysiert werden.
2. Zwar hat Alpo Mustonen einige Briefe des Radikalpietisten Schaefer an Francke in Halle untersucht, aber Schaefer verdient auf Grund seiner Kontakte zu Arnold stärkeres Interesse. Erweist sich dann der sog. radikale Pietismus Finnlands möglicherweise nicht nur als separatistische Aufstandsbewegung

innerhalb der Kirche, sondern vielmehr als Erneuerer der Frömmigkeit im urkirchlichen Geist?

3. Inhalt, Verbreitung, Benutzung und Bedeutung der Schriften der Mystiker der Landschaft Österbotten sind weiter zu analysieren.
4. Nicht zu vergessen sind die methodischen Fragen, die Präzision der Kriterien für die Aufdeckung des makarianischen Einflusses auf den finnischen Pietismus. Gerade für den Nachweis von Ähnlichkeiten ist die Schärfung des Werkzeugs wichtig.

Juha Pihkala (Järvenpää)

DAS GEBET IN DEN LOCI VON JOHANN GERHARD

Johann Gerhard (1582-1637) gehört unbestreitbar zu den gewaltigsten Portalgestalten der lutherischen Orthodoxie. Besonders sein Riesenwerk *Loci communes theologicae* (1610-1621) ist noch lange nach der Zeit der Orthodoxie immer wieder durchstudiert worden. Als Schüler Johann Arndts (1555-1621), der tiefgreifend auf die lutherische Spiritualität eingewirkt hat, ist er sicherlich für das Thema unseres Symposiums eine interessante Persönlichkeit. Gerhard hat sich bewußt darum bemüht, Arndts Intention fortzusetzen. Er suchte mit anderen Worten die orthodoxe Lehre mit der praktischen Spiritualität zu vereinigen. Dieser Aspekt tritt vor allem in dem Werk *Meditationes sacrae* (1606) zutage. Gerhards späterer Ruhm aber scheint vor allem auf dem Werk *Loci* zu beruhen. Darum will ich die *Meditationes sacrae* in diesem Referat unberücksichtigt lassen und nur auf Gerhards *Loci* konzentrieren. Meine Fragestellung ist, wie die unter dem Aspekt der Spiritualität äußerst wichtige Sache des Gebets in diesem Werk erörtert worden ist.

Im Korpustext meines Referats versuche ich möglichst lakonisch zu sein. Das Bild ist wie eine Röntgenaufnahme, in welcher nur die Hauptstruktur ersichtlich ist. Die Beilage enthällt allerdings eine umfassende Zitatenauswahl, mit deren Hilfe es möglich ist, später das Thema bis zum letzten Muskel und bis zur letzten Neurofibrille durchzustudieren. In diesen Zitaten pulsiert das Leben.

Im monumentalen und profunden Werk der *Loci* findet sich kein gesonderter Locus, nicht einmal ein Kapitel über das Gebet. In dieser Hinsicht bildet Gerhards Opus doch keine Ausnahme in der Reihe orthodoxer Dogmatiken. Der einzige weitläufigere Abschnitt über das Thema ist bei der Pneumatologie aufzuspüren - aber doch nicht

mehr als die Hälfte einer zweispaltigen Seite.[1] Kürzere dogmatische Äußerungen *de precatione* gibt es wohl im umfangreichen Werk doch sporadisch. Ich stelle sie in aller Kürze vor.

Gerhard sagt knapp und lakonisch, daß das richtige Gebet im Menschen nur unter der Kraft und dem Einfluß des Heiligen Geistes entstehen kann. Es handelt sich dabei also um die Spiritualität im Vollsinne des Wortes. Das Gebet ist "allerfreundlichstes Zwiegespräch der gläubigen Seele mit Gott, dem liebsten Vater".[2] Der Heilige Geist ist ein Geist des Gebets, weil er der Geist der Kindschaft ist. Das Gebet quillt aus dem kindlichen Vertrauen hervor: Der Heilige Geist fordert vom Menschen nicht Beredsamkeit, sondern Natürlichkeit. Im Abschnitt wird ferner mit knappen Worten festgestellt, daß a) der Heilige Geist uns zum Beten treibt und
b) der Heilige Geist der Geist des Gebets ist, weil er uns 1. im Beten erhält, 2. im richtigen Beten unterweist und 3. den Eifer zum Beten gibt.

Einigermaßen überraschend ist es, daß der Abschnitt in sich keine Definition über das Gebet und keine phämomenologische Beschreibung verschiedener Gebetsarten einschließt. Im Text werden nur einige Belegstelle aus der Bibel aufgezählt (die wichtigsten Joh. 4,21; Rm 8,15.23.26). Der alttestamentliche Hintergrund für die christlichen Gebetstätigkeit ist nach Gerhards Erachten die Rauchopferpraxis.[3] Jemand könnte möglicherweise einwenden, der Abschnitt sei gar zu seicht.

Wenn Gerhard über die alttestamentlichen Ritualgesetze spricht, kehrt er bei Erörterung der Rauch-

---

1. Loci V. Pars III. § 52, Tom. I, 315-316. Ich gebrauche in diesem Vortrag *Editio Cotta*, Tübingen 1762-1787, 21 Bände.

2. "Quae nihil aliud sunt, quam amicum animae fidelis cum Deo tanquam amatissimo patre colloquium." Tom. I., 315.

3. Tom. I, 315-316.

opfer auf das Gebetsthema zurück. Er interpretiert jene Opfer allegorisch und sagt, sie seien Gebete, welche als geistliche Opfer vom Christus-Opferaltar aufsteigen. Sie sollen also ganz und gar auf Christi Verdienst beruhen. Darum sind sie Gott nur gefällig, sofern sie aus dem Glauben hervorquellen. Vom Glauben verursachte Gebete sind so identisch mit solchen Gebeten, die aus dem Heiligen Geist sprudeln. Ohne den Heiligen Geist gibt es keinen Glauben und keine Gebete.[1]

Wenn auch das Gebet in alttestamentlicher Zeit in hohem Maße mit dem konkreten Altar und den auf dem Altar verrichteten Opfern verbunden war, befreit das Neue Testament das Gebet aus solchen Sachzwängen. Die einzige Bedingung für das echte Gebet ist, daß es "im Geist und in der Wahrheit" geschieht. Die Wallfahrten sind deswegen nutzlos. Auf der Erde gibt es nämlich keinen Ort, an welchem die Gebete bessere und spürbarere Wirkung hätten als an jedem beliebigen.[2]

Gerhard betont den unzertrennlichen Zusammenhang zwischen Heiligem Geist, Glauben und Gebet auch im *Locus XVII. De iustificatione.* Der Mensch, der des rechtfertigenden Glaubens teilhaftig geworden ist, kann trotz seiner Anfechtung und seiner Zweifel dessen sicher und gewiß sein, daß seinen Gebete erhört werden - *si non ad voluntatem, tamen ad salutem.*[3] Diese Gewißheit liegt nach Gerhard also auf einer tieferen Ebene als die Emotionen und die rationalen Schlußfolgerungen des Menschen.

Es handelt sich um gleichartige übernatürliche Illumination wie sie nötig ist, wenn die Bibel recht interpretiert werden soll. Gerhard verbindet diese übernatürliche Illumination direkt mit dem Heiligen Geist: sie ist das Licht des Heiligen Geistes, aber unerreichbar ohne Gebet, das wiederum auch nur aus der Wirkung des Heiligen

---

1. Loci XIV, Tract. II., § 19, Tom. VI, 44-45.
2. Loci XXVII. Cap. VII. § 126, Tom. XVII, 137-138.
3. Loci XVII, Cap. III. Sect. I., § 88, Tom. VII, 110.

Geistes hervorquellen kann. Der Geist erregt im Menschen das Gebet, in welchem der Mensch den Heiligen Geist um den rechten Verstand bittet, der tiefer liegt als das Verstehen aus Denken und Fühlen, und in welchem die Bibel sich erst als Gnadenmittel öffnet.[1]

Die innigste Verbindung zwischen dem Gebet und dem Heiligen Geist tritt sich auch in knappen Andeutungen im Locus *De baptismo* zutage: "Bei der Taufe werden Gebete gesprochen, durch welche die Kinder Gott übergeben werden. In diesen erinnert man Gott an seine Verheißungen und bittet, daß der Heilige Geist im Kind kräftig sei, und daß seine Sünden in der geistlichen Sintflut der Taufe versinken mögen, und daß dieses Kind die Gabe des Glaubens empfangen möge etc.".[2]

Die ekklesiologische Dimension des Gebets tritt spärlich aber doch klar im Artikel über das kirchliche Amt zutage. Die Amtsträger sollen für die ihnen anvertraute Schar beten, damit auch diese ihrerseits für ihre Hirten bete. Es handelt sich um die Erhaltung der heilbringenden Verbindung und Wechselwirkung. Die allseitige Reziprozität des mystischen Leibes Christi ist Gerhard nach schon in der Form des von Jesus gelehrten Gebetes ersichtlich.[3] In seiner ausführlichen Darstellung über das kirchliche Amt bemerkt Gerhard beiläufig auch, daß die Ehe auch keineswegs die Gebete derer, die im geistlichen Stand tätig sind, verhindern kann.[4]

---

1. "Haec Spiritus S. collustratio necessaria est ad totam scripturam et quamlibet ejus partem salutariter cognoscendam et interpretandam, unde ad collustrationem illam Divini luminis impetrandam, quibusvis sacrarum literarum lectoribus et interpretibus preces sunt necessariae, et quidem seriae." Loci II. Cap. IV. § 50, Tom. I, 51.
2. Lovi XXI, Cap. IX, § 263, Tom. IX, 310.
3. Loci XXIV, Cap. VI. Sect. II. § 274, Tom. XIII., 97.
4. Loci XXIV, Cap. VII. Sect. II. § 481, XIII, 195-196.

Einige kurze Hinweise auf das Gebet finden sich auch bei der Eschatologie, aber ohne weitere dogmatische Überlegungen. Gerhard fordert, daß man nicht für die Gestorbenen Fürbitte tun soll. Das sei unnütz, weil das jenseitige Geschick des Menschen sich während des diesseitigen Lebens entscheide.[1] Aus dem gleichen Grunde können die Gebete der Gläubigen die Strafen der Verdammten nicht verkürzen oder schmälern.[2] Gerhard beruft sich in diesem Zusammenhang auf die Argumentation des Augustinus.

Die übrigen Abschnitte über das Gebet finden sich im Locus *De magistratu politico*. Die Untertanen sollen für die Obrigkeit Fürbitte tun, damit sie ihre Aufgaben gut und dem Willen Gottes gemäß erfülle. Die Gesellschaft kann dann "in Ruhe und Frieden leben" (1 Tim 2:1).[3] Andererseits sollen sich auch im weltlichen Regiment die leitenden Persönlichkeiten im Gebet üben, damit sie von Gott die Gabe für rechtes und gutes Regieren erhalten.[4] Das hier von Gerhard vorgelegte Verhaltensmodell ist mit demjenigen analog, dem wir oben bei der Ekklesiologie begegnet sind. Bei der gegenseitigen Gebetsgemeinschaft zwischen dem kirchlichen Amt und der seinen Trägern anvertrauten Schar geht es um die ewige Seligkeit, bei der gegenseitigen Gebetsgemeinschaft zwischen der weltlichen Obrigkeit und den Untertanen wiederum um das zeitliche Wohl. Beides, die ewige Seligkeit und das zeitliche Wohl, kommen von Gott her. Gerhard macht wohl einen Unterschied zwischen den Regimenten, das weltliche Regiment ist aber nicht eigengesetzlich, sondern

---

1. Loci XXIII, Cap. Xi. § 212-219, Tom. XI, 344, 348; Loci XXVII, Cap. VIII. Sect. III. § 280, Tom. XVII, 333.

2. Loci XXX, Cap. VI. § 64, Tom. XX, 239-241.

3. Loci XXV, Pars II. Cap. VII. Sect. V. § 159, Pars III. § 481, Tom. XIV, 26-27, 353.

4. Loci XXV, Pars I. Cap. VI. Sect. I. § 144, Tom. XIV, 3.

von Gottes Gesetz beherrscht. Wenn sich aber das weltliche Regiment nicht dem Gesetz Gottes beugen will oder beginnt, die Christen zu verfolgen, so ist dem Christen keine andere Verteidigungswaffe erlaubt als das Gebet.[1]

Das ist eigentlich alles, was Gerhard wenigstens annährend thematisch über das Gebet sagt. Im Hinblick auf das gewaltige Material des ganzen Werkes ist es äußerst gering. Es ist fast vollständig hinter allem anderen Material verborgen und eigentlich nur mit Hilfe des Registers aufzuspüren. Außerdem ist es fragmentarisch, eine Art Sammlung von verhältnismäßig konventionellen Mosaikscherben, die kaum zu einem einheitlichen Gesamtbild unter dem Thema "Die Theologie des Gebets bei Johann Gerhard" systematisierbar sind. Aus guten Gründen könnte man sagen, das Gebet sei für Gerhard wenigstens im traditionellen Sinne keine dogmatische Frage. Im Werk selbst findet sich keine explizite Definition über das Gebet, keine Analyse über dessen Arten und keine Erörterung über dessen Problematik. Wenn der Leser in Gerhards *Loci* nach derartigem Material forscht, wird er wahrscheinlich von den Ergebnissen seines Suchens enttäuscht sein.

Die thematisch-quantitative Betrachtungsweise wird aber der wirklichen Bedeutung des Gebets in Gerhards *Loci* nicht gerecht. Der Betrachter sieht dabei den Wald vor lauter Bäumen nicht. Jeder der zweiunddreißig *loci* des Werkes geht erst zum Schluß von der Theorie zur Praxis über. Nach langen und ausführlichen Analysen, nach interkonfessionellen Gesprächen und Polemiken, nach eingehender theologischer Argumentation folgt immer das Kapitel *de usu huius loci*. Da wird die Bedeutung des jeweiligen Lehrpunktes für das praktische Glaubensleben der Kirche und des einzelnen Christen erläutert. Alle zuvor erörterte Theorie ist für die Praxis. Die Lehre ist nicht ein abstraktes Gewebe, eine Art analytisch-ästhetischer Arabeske für aufgeschlossene

---

1. Loci XXV, Pars III. § 485, Tom. XIV, 358-359.

Sachkenner, sondern sie ist für das Leben. Sie ist durch und durch an die Existenz der Kirche und des einzelnen Christen gefesselt und tief im Humus des Lebens eingewurzelt.

Auf jedes Kapitel *de usu* folgt immer die kristallisierte Definition. Sie ist mit der klaren und konsequenten Sprache der Wissenschaft geschrieben, wandelt sich aber immer in den letzten Zeilen in das Gebet und die Doxologie. Die Sprache der Wissenschaft wird zur Sprache der Anbetung moduliert, ohne daß man zwischen beiden Bereichen eine feste Grenze ziehen könnte. Es gibt aber einige *loci* (*de sacra coena, de morte, de extremi iudicio, de vitae aeternae*), welchen Gerhard noch Zyklen von Gebeten, Meditationen und Hymnen hinzufügt. In diesen Zyklen lebt die existenzielle Dimension des Themas tief und leidensschaftlich. Sie enthalten Material bis hin zur Urzeit der Kirche und sind ihrer Atmosphäre nach durch und durch ökumenisch (siehe Anhang).

Obgleich die Doxologie oder das Gebet jedesmal das Ende eines Locus bilden, was deren feste Verbindung gerade mit der Definition unterstreicht, wird hierdurch deutlich, daß zwischen der Dogmatik und dem Gebet ein unauflöslicher Zusammenhang besteht. Das Gebet bildet gewissermaßen auf jeder zweispaltigen Seite die dritte Spalte. Sie ist dennoch nicht sichtbar geschrieben, aber stets anwesend. Ohne sie verliert - so will es scheinen - alles Sichtbare seine Bedeutung. Ohne diese Dimension wird Gerhards Monumentalwerk mißverstanden. Ein Gleiches läßt sich offensichtlich von der ganzen Zeit der Orthodoxie sagen.

ANHANG

Locus III.Cap.XXV. De divinis attributis § 189, Tomus I., 158-159.

Qui ſalutariter & interius Deum vult cognoſcere, ingrediatur viam dilectionis, *Deus enim eſt caritas.* 1 Joh. IV. 8. *Chriſtum diligere, ſuperat omnem ſcientiam*, Eph. III. 19. *Vanitas vanitatum & omnia vanitas, præter amare Deum & illi ſoli ſervire.* Kempiſius lib. I. de imit. Chriſt. cap. 1. Ergo o ignis, caritas, illumina & accende nos, tibi gloria & honor in ſeculum, Amen.

Locus IV.Cap.XIV. De trinitate § 87, Tomus I, 223.

§. LXXXVII. Denique addunt, *confeſſionem Trinitatis eſſe paganis non mediocre impedimentum, quo minus ad nos accedant.* Reſp. Loquuntur eodem impulſi ſpiritu, ex quo pater ipſorum Servetus dicebat, *facilime conciliationem inſtitui poſſe inter Alcoranum Mahometi & doctrinam eccleſiæ, ſi modo articulus de Trinitate tolleretur: & maxima commoda, quæ ex conjunctione illa exoritura eſſent, impediri: attrahi vero triſtiſſimas vaſtationes regnorum pertinaci illius articuli defenſione.* At maledicta ſit omnis contra Dei honorem & veritatem concordia! Abeant Muſulmannizantes illi ad progeniem Arii, Mahometem ſecuti hac in parte Neuſerum, Alciatum & alios ſuos complices, ut eccleſia peſtibus & carcinomatis iſtis tandem liberetur. *Conſervet nos in veritate, & gloriam ſuam contra hos adverſarios ſuos aſſerat DEI & Mariæ Filius Ieſus Chriſtus, qui cum Patre & Spiritu S. eſt unus verus Deus in æternum benedictus.*

Locus IV. Pars II. Cap. VII. De filii Dei § 190, Tomus I, 296.

Ab his & ſimilibus furoribus eccleſiam ſuam liberet & defendat Jeſus Chriſtus, qui cum Patre & Spiritu S. vivit ac regnat unus verus Deus in ſecula benedictus, Amen.

Locus V. Pars III.Cap. VII. De Spiritu Sancto § 116, Tomus I, 342.

Atque hæc dicta ſint de Spiritu S. per quem, *o Domine Ieſu, nos illumina, renova, ſanctifica, recrea, vivifica, glorifica, ut reddamur vaſa miſericordiæ tuæ, organa Spiritus S. plantulæ paradiſi, columnæ cæleſtis Hieroſolymæ, quam ſplendor gloriæ tuæ illuminabit, & domicilia ſacroſanctæ Trinitatis in æternum, Amen.*

Locus I. Cap. XXVII. Sect. VI. De Scripturae sacrae § 538, Tomus II, 427.

Definitio. *Definitio ſcripturæ ſacræ* poteſt tradi ejusmodi: ſacra ſcriptura eſt verbum Dei, ejusdem voluntate a prophetis, evangeliſtis & apoſtolis in literas redactum, doctrinam de eſſentia & voluntate Dei perfecte ac perſpicue exponens, ut ex eo homines erudiantur ad vitam æternam. *Conſerva & ſanctifica nos Deus in veritate tua, ſermo tuus veritas eſt,* Joh. XVII. 17. Amen.

Locus II. Cap. VIII. Sect. XIX. De Deo § 312, Tomus III, 207.

§. CCCXII. *Uſus practicus* I) *conſolatorius.* Beatus Deus etiam nos beatos in vita æterna efficiet, unde *beati* pronunciantur *mortui, qui in Domino moriuntur,* Apoc. XIV. 13, quia per mortem ad Dominum, id eſt, ad beatitudinem perveniunt, & vere beati eſſe incipiunt. II) *Exhortatorius*, ad beatitudinem noſtram in Deo quærendam. Solus Deus vere ac perfecte beatus eſt, in ipſo igitur veram beatitudinem quæramus. Nulla creatura omnia bona cumulate obtinet, ſed partem duntaxat boni, Deus vero omnis boni affluentia beatus eſt, *apud ipſum eſt vena vitæ.* Pſalm. XXXVI. 10. מְקוֹר חַיִּים & *fons beatitudinis*, qui reficit, nec deficit, communio ergo noſtra & unio cum Deo eſt vera beatitudo. Pſal. CXLIV. 12. exponitur judicium mundi de beatitudine, quod ea conſiſtat 1) *in filiorum proſperitate:* 2) *in filiarum formoſitate:* 3) *in divitiarum ubertate:* 4) *in pacata tranquillitate.* Sed regius vates ei opponit judicium hominis pii & renati de vera beatitudine, quod ea conſiſtat in agnitione ac perfruitione Dei v. 15. *Beatitudinis populi*, vel beatus populus, *cujus Dominus Deus ejus.* Huic uni vero Deo, ſoli beato ac bono, Patri ſcilicet, Filio ac Spiritui ſancto, ſit benedictio & honor, & gloria, & poteſtas in ſecula ſeculorum. Amen.

Uſus doctrinæ de Dei beatitudine.

Locus IV. Cap.XV. De persona et officio Christi § 331, Tomus III, 586.

Christus rex & sacerdos noster fecit nos coram Deo Patre reges & sacerdotes. Imperemus igitur carni, dominemur peccato, resistamus diabolo, ut reges; offeramus corpora nostra victimam spiritualem Deo, ut sacerdotes. Christiani a Christo dicimur, æquum igitur est, ut Christo capiti nos conformemus, in ipsius clientelam nos resignemus, ab ipso nos regi patiamur, salutem nostram unice ipsi commendemus. Clamat ad nos: *Ego sum via*, ergo exemplum ejus imitemur. *Ego sum veritas*, ergo verbis ejus fidem habeamus. *Ego sum vita*, ergo in morte animas nostras ipsi commendemus; ipsi sit laus, honor & gloria in sempiterna secula. Amen.

Locus VI. Cap.VI. De creatione § 89, Tomus IV, 51.

§. LXXXIX.

Definitio creationis. Creationem definiunt Scholastici, quod sit *emanatio totius entis universalis a primo principio, quod est Deus.* Ex illis, quæ dicta sunt, creationis definitio constitui poterit plenior hujusmodi. Creatio est actio unius, & quidem solius Dei, ac individuum trium personarum divinitatis opus, quo Pater per Filium coæternum in Spiritu sancto coæterno libera voluntate sex distinctis diebus condidit omnia visibilia & invisibilia, non ex materia aliqua ab æterno sibi coexistente, sed ex nihilo propter gloriam sui nominis & hominum utilitatem, & omnia, quæcunque Deus fecit, sunt valde bona, creataque idem adhuc hodie conservat, sustentat & gubernat, ipsi sit laus, honor & gloria, Amen!

Locus VII. Cap. XIV. De providentia § 157, Tomus IV, 144.

Concludimus exclamatione Augustini libr. III. confess. cap. 11. *Tibi, o bone omnipotens, qui ita curas unumquemque nostrum, tanquam solum curares, & ita universos, ut singulos, sit laus & honor & gratiarum actio in æternum. Amen!*

Locus VIII. Cap.XIV. De electione et reprobatione § 217, Tomus IV, 237.

§. CCXVII. Poſtremo poteſt electionis & reprobationis ex antedictis omnibus talis colligi definitio. Electio ſive prædeſtinatio eſt unius ac ſolius veri Dei actio, qua ante jacta mundi fundamenta ex immenſa miſericordia in Chriſto juxta propoſitum & præſcientiam ad vitam æternam ordinavit homines, efficacia Spiritus ſancti per verbum in Chriſtum perſeveranter credituros, in laudem gloriosæ gratiæ ſuæ. Reprobatio eſt eorum, quos Deus in finali impœnitentia & incredulitate propria culpa perſeveraturos prævidit, juſto judicio ſuæ æternæ morti adjudicatio. *Definitio electionis & reprobationis.*

Deus, qui elegit nos in Chriſto ante jacta mundi fundamenta, & vocavit nos ad æternam ſuam gloriam in Chriſto Jeſu, ipſe nos inſtauret, confortet, roboret, ac fundet, ipſi ſit gloria & honor in ſecula!

Locus IX. Cap. X. De imagine Dei § 140, Tomus IV, 293.

§. CXL. Hæc de imagine Dei in primo homine dicta ſunto, de qua ita diſſerimus, quemadmodum illi, qui in obſcuro carcere detenti lucis præſtantiam inquirunt. Quid de illa imagine in poſteris primorum parentum ſuperſit, ſuo loco excutietur. Deo Patri, qui nos in Adamo ad ſui imaginem condidit, & Filio, qui eſt ſubſtantialis imago Dei, inſtaurationem imaginis Dei nobis promeruit, & Spiritui ſancto, per quem imago illa in nobis viciſſim inſtauratur, ſit laus & gloria in ſeculum!

Locus X. Cap. X. De peccato originali § 131, Tomus IV, 370.

Salvatori noſtro Jeſu Chriſto, qui mortuus eſt pro nobis, ut moreretur in nobis peccatum; qui venit, ut opera diaboli viciſſim deſtrueret, ac amiſſa per lapſum bona nobis reſtitueret, ſit laus, honor & gloria in ſeculum, Amen!

Locus XI. Cap. XXIV. De peccato actuali § 111, Tomus V, 86.

§. CXI. Ex ſuperioribus omnibus talis conſtrui poteſt actualium peccatorum definitio. Peccata actualia ſunt *omnia vel facta, vel dicta, vel cogitata contra normam legis divinae, quibus malum committitur, vel bonum omittitur, promerentia iram Dei, temporales & aeternas poenas, eidemque hominem obnoxium reddentia, niſi facta fuerit remiſſio propter Chriſtum mediatorem*, cui cum Patre & Spiritu ſancto ſit gloria in ſeculum, Amen! *Definitio peccatorum actualium.*

Locus XII. Cap. X. De libero arbitrio § 146, Tomus V, 216.

§. CXLVI. In altera demum vita adſpirant renati ad plenam arbitrii libertatem, quam poſſumus nominare libertatem *a peccato & mutabilitate*; quia tunc non ſolum a ſervitute peccati, ſed etiam ab omnibus peccati reliquiis electi mundabuntur, & in bono confirmabuntur, ita, ut ex felici iſto ſtatu per peccata excidere amplius non poſſint; *erunt enim ἰσάγγελοι*, Matth. XXII. 30. *videbunt Deum a facie ad faciem*, 1 Cor. XIII. 12. *videbunt Deum, ſicuti eſt*, 1 Joh. III. 2. Tunc erit plena ſecuritas & ſecura libertas, ac multo plus per Chriſtum nobis reſtituetur, quam per Adamum eſt amiſſum: quia libertas Adami fuit poſſe non peccare, electorum erit non poſſe peccare. In futura vita error a ratione, a voluntate dolor, atque a memoria timor omnis decedet, & ſuccedet illa, quam ſperamus, mera ſerenitas, plena ſuavitas, aeterna ſecuritas. *Primum faciet veritas Dei, ſecundum caritas Dei, tertium ſumma poteſtas Dei, ut ſit Deus omnia in omnibus, ratione recipiente lucem inextinguibilem, voluntate pacem imperturbabilem conſequente, memoria fonti indeficienti aeternaliter inhaerente.* Bernhardus ſerm. XI. ſup. Cant. col. 519. Ad hanc plenam libertatem nos pervehat, & quod coepit in nobis bonum, perficiat auctor & conſummator ſalutis noſtrae benedictus in ſecula! *Libertas a peccato & mutabilitate.*

Locus XIII. De lege Dei § 208, Tomus V, 387-388.

Haec omnia vel certe potiora complectitur Philippea definitio: *Lex moralis eſt aeterna & immota ſapientiae & regula juſtitiae in Deo, diſcernens recta et non recta, et patefacta eſt hominibus in creatione, et poſtea ſaepe repetita & declarata voce divina, ut ſciamus, quod ſit Deus, et qualis ſit, obligans omnes creaturas rationales, & poſtulans, ut omnes ſint conformes Deo, ac damnans & deſtruens omnes non conformes, niſi fiat remiſſio & reconciliatio propter Filium mediatorem*, cui cum Patre & Spiritu ſancto ſit honor, laus & gloria in ſecula, Amen!

Locus XIV. Tract. III. De legibus forensibus § 44, Tomus VI, 96 F.

Atque hæc dicta ſint de lege moreli, ceremonialibus & forenſibus. Chriſto Jeſu, qui eſt finis legis ad juſtitiam omni credenti, ſit laus, honor & gloria in ſeculum, Amen!

Locus XV. Cap. XII. De evangelio § 130, Tomus VI, 196.

§. CXXX. Ex hiſce, quæ de evangelio dicta ſunt, omnibus talem colligimus ejusdem definitionem. Evangelium eſt doctrinæ cœleſtis de ſalute hominum pars altera, eaque nobiliſſima, a lege ἀντιδιηρημένως contradiſtincta, quæ nobis hominibus non eſt natura nota, ſed ex arcano Patris cœleſtis ſinu per Filium prolata, omnibus mundi temporibus in eccleſia ſonuit, in quâ gratuita peccatorum remiſſio, juſtitia & vita æterna omnibus, in Chriſtum mediatorem vere credentibus, offertur & exhibetur, ad hominum ſalutem & Dei gloriam. Deo æterno Patri, qui per Filium noviſſimis mundi temporibus ad nos locutus eſt, eundemque conſtituit μεσίτην καὶ ἐκέτην noſtrum, ſit laus, honor & gloria in ſeculum. Idem verbo evangelii corda noſtra in omnibus tentationibus & in ipſa mortis hora efficaciter erigat & ſuſtentet. Amen! *Definitio evangelii.*

Locus XVI. Cap. VIII. Sect. III. De poenitentia § 145, Tomus VI, 344.

§. CXLV. Ex his quæ de pœnitentia hactenus dicta ſunt, talem ejusdem colligimus definitionem. Vera ac ſalutaris pœnitentia eſt *talis ad Deum converſio, qua peccator per Spiritus ſancti gratiam ac miniſterium verbi interius movetur, ut agnitis ex lege peccatis ſuis ac ira Dei, adverſus illa ſerio doleat, ac fide in Chriſtum ex evangelio conceptâ ſeſe vicißim erigat, propter ipſum peccata ſibi remitti certo ſtatuens, quam fidem melioris vitæ propoſitum ac ſtudium & bona opera tanquam fructus Deo grati & pœnitentiæ digni conſequuntur.* Converte nos, o Deus, ut ad te convertamur; alliga animæ noſtræ vulnera, ut ſanemur, Amen! *Definitio pœnitentiæ.*

Locus XVII. Cap. V. & VI. De iustificatione § 251, Tomus VII, 317.

§. CCLI. Definitionem juſtificationis ex ſuperioribus conſtituimus talem. *Juſtificatio eſt actio Dei Patris, Filii & Spiritus ſancti, quæ ex mera gratia & miſericordia propter Chriſti mediatoris ac redemtoris obedientiam & ſatisfactionem homini peccatori, vere in Chriſtum credenti, gratis, ſine operibus aut meritis propriis, peccata remittit, juſtitiam Chriſti imputat, & ad vitam æternam eum acceptat, ad divini nominis ſui gloriam & hominis ſalutem.* Huic uni ac vero Deo, Patri noſtro benigniſſimo, qui nos in Chriſto Filio ſuo ante jacta mundi fundamenta elegit, qui in plenitudine temporis hunc Filium ſuum miſit natum ex muliere factum ſub lege, ut eos, qui ſub lege, redimeret; qui ex mera gratia & miſericordia per & propter hunc unicum mediatorem noſtrum nos vocavit, juſtificavit & glorificavit, ſit laus, honor & gloria in omnem nunquam finiendorum ſeculorum æternitatem,

Amen!

Definitio juſtificationis.

Locus XVIII. Cap. IX. De bonis operibus § 146, Tomus VIII, 199.

§. CXLVI. Ex his, quæ hactenus copioſe diſputata ſunt, talem colligimus bonorum operum definitionem. *Bona opera ſunt actiones renatorum tam interiores, quam exteriores, divinitus in lege præceptæ, efficacia Spiritus ſancti prælucente vera in Chriſtum fide factæ, hoc fine, ut obedientia & honor Deo præſtetur.* In illis uti divites ſimus, Deo carî, proximo commodi, faxit is, a quo ſolo omnis bene operandi facultas pendet, qui jubet quod vult, & dat quod jubet, qui, quod ex gratia in nobis ac per nos operatur, id ipſum etiam ex gratia coronat, laudandus in ſecula,

Amen!

Definitio bonorum operum.

Locus XXI. Cap. IX. De baptismo § 278, Tomus IX, 318.

Beni- Εὐχή.
gniſſimus Deus, qui per baptiſmum in fœdus gratiæ nos recepit, in eodem uſque ad finem vitæ nos ſanctos & immobiles conſervet, per Chriſtum Dominum noſtrum in Spiritu ſancto,

Amen!

Precationes veterum in usu eucharistiæ.

§. CCLXV. Coronidis loco quasdam precationes veterum in sacra concione usitatas recensebimus (*). Clemens in constit. apostol. (**) libr. VIII. c. 12. *Percepto pretioso corpore & sanguine Christi, gratias agamus ei, qui nos dignos reddidit percipiendi sancta ejus mysteria, ac rogemus, ut non in judicium, sed in salutem nobis fiant, in utilitatem animi & corporis, in custodiam pietatis, in remissionem peccatorum, in vitam futuri sæculi.* In horologio ecclesiastico Græcorum exstant hæ preces: *Qui das in cibum mihi carnem tuam volens. Qui iguis es & uris indignos, ne combure me conditor, πλήσθητί μου, veni magis in compagines membrorum meorum, in omnes articulos, in renes, in cor, exure aculeos peccatorum meorum, animam emunda, sanctifica mentem, junctiuras robora cum ossibus simul, illumina quinque sensus, totum me tibi tuo adglutina timore, semper muni, defende, custodi me ab omni opere & sermone animas meæ noxio, purga, munda & dirige me, orna, edoce & illustra me, fac me tuum templum Spiritus solius, & non habitaculum peccati, ut ceu domum tuam introitu communionis factam omnis impius & omne malum me fugiat ut iguem, &c. Panis vitæ æternitatis fiat mihi corpus tuum sanctum, misericors Domine, cum pretioso tuo sanguine, & morborum variorum remedium. Contaminatus operibus absurdis timidus & improbus ego, illibato tuo corpore & divino sanguine indignus sum: Christe tu me participatione tui dignum fac. In petra fidei firmans me, dilatasti os meum super inimicos meos. Exsultavit enim Spiritus meus, dum psallit:* non est sanctus nisi Deus noster, & non est justus præter te, Domine! *Da mihi Christe lacrymarum guttas, fordes cordis mei detergentes, ut bona conscientia mundatus, fide accedam & cum timore ad perceptionem divinorum tuorum munerum. In remissionem peccatorum fiat mihi immaculatum corpus tuum, & divinus sanguis in Spiritus sancti communicationem & in vitam æternam, o benignissime, iuque passionum & calamitatum mutationem. Voluisti propter nos, o misericors, adsumto carne mactari, ut agnus propter peccata hominum, prosterres supplex oro, ut mea & deles peccata. Sana animæ meæ vulnera, Domine, & totum sanctifica, meque dignum fac, Domine, ut participes fiam mysticæ tuæ divinæ cænæ, infelix ego. Ut prædixisti, Christe, fiat sane vilissimo servo tuo, & in me mane, ut pollicitus es. Ecce enim corpus tuum manduco divinum, & bibo sanguinem tuum. Verbum Dei & Deus, pruna sive flamma corporis tui fit mihi tenebricoso, illuminatio & purgamentum contaminatæ animæ meæ, simul & sanguis tuus. Intellectum, animam & cor, & corpus meum sanctifica, servator, & dignum fac, Domine, sine condemnatione ad tremenda accedere mysteria. Novos consequar effectus, & incrementum gratiæ tuæ capiam, vitæque munimentum participatione mysteriorum tuorum, Christe. O verbum Dei sanctum, ipse Deus, totum me sanctifica accedentem nunc ad divina tua mysteria. Ne despicias me, Christe, dum paucum fumo, qui est corpus tuum: & dum jam divini sanguinis tui, Domine, purissimorum nempe & tremendorum mysteriorum tuorum particeps fio miser, ne mihi in judicium fiat, fiat vero in vitam æternam atque immortalem. Fons bonorum, Christe, perceptio immortalium tuorum mysteriorum fiat mihi lux & vita & vitioforum adfectuum vacuitas, atque virtutis divinioris profectum & augmentum conferat, o solus bone, ut te glorificem. Liberer a passionibus, hostibus, necessitatibus atque ab omni adflictione, cum tremore & defide. rio nunc accedens reverenter, o benigne, ad immortalia & divina mysteria, ut psallam tibi: Benedictus es Deus, patrum nostrorum, cælestibus tremendis sanctisque, Christe, mysteriis tuis & cæna divina ac mystica, frui posse etiam me dignare despieratem alioquin, o Deus salvator, sub tuam confugiens misericordiam, o bone, clamo ad te cum misericordia timore: in me servator mane, & ego, ut promisisti, in te, ecce enim confidens misericordiæ tuæ vector corpore tuo, & bibo sanguinem tuum. Tremo suspiciens ignem, ne comburar, ut cera & velut gramen. O tremendum mysterium, o misericordiam Dei, quomodo divini corporis & sanguinis particeps fio, ego lutum, & reddor incorruptibilis? Christus est, gustate & videte. Dominus propter nos & secundum quondam factus ac semel offerens se oblationem Patri suo, quotidie adoratur, sanctificans communicantes. Anima simul ac corpore sanctificer, Domine, illumina, salver, fiam domus tua mysteriorum tuorum sacrorum participatione, incolam te habens, cum Patre & Spiritu, benefactor misericors. Ut ignis & tanquam lux fiat mihi corpus tuum & sanguis tuus pretiosissimus, salvator, comburens peccati materiam & succendens adfectuum spinas, meque totum illuminans, ut tuam adorem deitatem. Iniquitates meas ne observa, Domine, ex virgine natus, & cor meum munda, templum id efficiens immaculati corporis & sanguinis tui: ne me totum abjicias a facie tua, qui misericordiam habes immensam. Ad perceptionem sanctificationum tuarum, quomodo indignus inverecunde accedam? Si enim anxus fuero accedere ad te cum dignis, vestis me arguit, quod non sit cænæ, (nuptialis)*

& condemnationem conciliavero multum peccanti animae meae. Purga ergo Domine immunditiem animae meae, & salva me, tu hominum amantissime (*).

ORATIO AMBROSII.

„ Fac me Domine Jesu per gratiam tuam semper illud de tanto mysterio credere & intelligere, sentire & firmiter retinere, dicere & cogitare, quod tibi placeat, & animæ meæ expediat. Doce me quæso per Spiritum tuum tantum mysterium tractare ea reverentia & honore eaque devotione & timore, quibus oportet & decet!

PRECATIO BASILII.

„ Jesu Christe, Domine omnipotens, Deus noster, fons vitæ & immortalitatis, conditor omnis creaturæ visibilis & invisibilis, qui es Patris æterni æternus Filius, qui propter copiam bonitatis in ultimis temporibus carnem adsumsisti, & crucifixus ac traditus pro ingratis & impiis nobis, in proprio tuo sanguine restauratis corruptam a peccato naturam nostram! Rex æterne, suscipe etiam me peccatorem pœnitentia ductum, & inclina aurem tuam ad me & exaudi vocem orationis meæ. Inique enim feci, Domine, peccavi in cœlum & coram te, & non sum dignus, ut oculos intendam in altum majestatis tuæ; ad iram enim bonitatem tuam concitavi mandata tua violans, & legibus tuis locum non relinquens. At tu Domine, cum sis clemens, longanimis, & multum misericors, non tradidisti me, ut in peccatis meis perirem, meam omnino exspectans conversionem. Tu enim dixisti benigne per prophetam tuum: *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur & vivat.* Non enim vis, Domine, opus manuum tuarum interire; nec gaudes interitu hominum, sed vis omnes salvari & ad agnitionem veritatis pervenire. Quocirca & ego, quamvis indignus sim cœlo & terra & ipsa æterna vita, dum me totum subjeci peccato, & membra mea serva concupiscentiæ præbui, & tuam parvipendi imaginem, sed opus & figmentum tuum formatus sum, ego miser in salute mea procuranda non occupatus exerceor, accedo autem animi fiduciam collocatam habens in misericordia tua infinita. Recipe igitur me, Domine benignissime, ut meretricem, ut latronem, ut publicanum, & ut filium prodigum, & aufer grave onus peccatorum meorum, qui tollis peccata mundi, & medicinam infirmitatibus hominum adhibes, qui laborantes & oneratos ad te vocas & reficis, qui non venisti justos vocare ad pœnitentiam, sed peccatores: munda me ab omni inquinamento carnis & spiritus, & erudi me, ut in timore tuo sanctioris vitæ cursum amplectar, ut sincero conscientiæ meæ testimonio partem tuarum sanctificationum accipiens ἐνωθῶ τοῦ ἁγίου σώματί σου καὶ αἵματι, uniar sancto tuo corpori & sanguini, & habeam te in me habitantem, & manentem cum Patre & Spiritu sancto. Domine Jesu Christe, Deus meus, non cedat mihi in judicium participatio sacrorum tuorum vitam largientium mysteriorum, ne etiam fiam infirmus anima & corpore accipere illa indigne; sed concede mihi usque ad ultimum vitæ meæ spiritum digne sumere partem tuarum sanctificationum in Spiritus sancti communicationem, in viaticum æternæ vitæ, & in acceptabilem defensionem coram tremendo tuo judicio, ut & ego cum electis tuis particeps fiam bonorum tuorum incorruptibilium, quæ adparasti omnibus diligentibus te Domine, in quibus benedictus es in secula, Amen!

PRECATIO CHRYSOSTOMI.

„ Domine Deus meus, scis quod non sum dignus, ut intres sub tectum meum domus animæ meæ, propterea quia tota derelicta & conturbata est & fere concidit prorsus; nec habes apud me dignum locum, quo caput reclines. Sed quemadmodum ex alto propter salutem nostram humiliasti te ipsum: Sic respice humilitatem meam. Et quemadmodum passus es in spelunca & præsepi brutorum reclinari: sic non recusa etiam in præsepe animæ meæ nihil spirituale intelligentis, & in commaculatum corpus meum ingredi. Et quemadmodum non dedignatus es ingredi, & una cum peccatoribus cibum capere in domo Simonis leprosi: sic ne graveris, conferre te in domum animæ meæ humiliatæ, lepra & peccatis infectæ. Et quemadmodum non repulisti similem mihi meretricem & peccatricem accedentem & tangentem te: sic eodem intimæ misericordiæ adfectu erga me peccatorem accedentem & tangentem te commovere. Et quemadmodum non abominatus es impurum & detestandum illius os, quo osculabatur te & sic noli aversari os meum impurius & turpius illius peccatricis ore, nec odio digna, impura & spurca mea labia, nec sordidam linguam. Sed cedat mihi rutilans carbo sanctissimi tui corporis & venerandi tui sanguinis in sanctificationem, in illuminationem & sanitatem animæ meæ adflictæ & corporis, in levationem oneris multorum peccatorum meorum, in præsidium adversus omnes molitio-

„ nes & actiones diabolicas, in averſionem &
„ obſtaculum pravæ conſuetudinis meæ, in
„ mortificationem concupiſcentiæ, in conſer-
„ vationem mandatorum tuorum, in augmen-
„ tum cœleſtis tuæ gratiæ, & inhabitationem
„ regni tui. Non enim ut contemtor accedo
„ te, Chriſte Deus, ſed ut fiduciam fixam ha-
„ bens in bonitate tua ineffabili, ne a commu-
„ nicatione tua longe remotus, a lupo intelle-
„ ctuali, (tanquam a beſtia raptus) capiar.
„ Quocirca precibus tibi inſto, quemadmodum
„ ſolus es ſanctus Dominus, ſic ſanctifica ani-
„ mam meam & corpus, mentem & cor, renes,
„ viſcera, & totum me renova, & ratifica ac
„ confirma timorem tuum in membris meis, &
„ effice, ne ſanctificatio tua a me eximatur &
„ deleatur. Præſta mihi auxilium, & ſis de-
„ fenſor dirigens curſum vitæ meæ in pace, di-
„ gnum me faciens adſiſtentia a dextris cum ſan-
„ ctis tuis, Amen!

PRECATIO DAMASCENI.

„ Omnipotens Domine Jeſu Chriſte, Deus
„ noſter, qui ſolus habes poteſtatem dimittendi
„ hominibus peccata, quia bonus & clemens es,
„ dimitte omnia peccata mea, quæ ſciens & igno-
„ rans commiſi, & fac me dignum accipere
„ divina & veneranda, & incontaminata, &
„ vivifica tua myſteria, non in gravamen, non
„ in pœnam, non in adcretionem peccatorum,
„ ſed in purificationem & ſanctificationem &
„ pignus futuræ vitæ & regni, in munimen-
„ tum & auxilium & averſionem eorum, quæ
„ mihi ſunt contraria, (*adverſantur*) in ablu-
„ tionem multarum meorum prævaricationum.
„ Tu enim es Deus miſericordiæ & miſeratio-
„ num & clementiæ (benigniratis) & tibi glo-
„ riam tribuimus cum Patre & Spirito ſancto,
„ & ſemper & in ſecula ſeculorum! Amen!

ORATIO THOMÆ AQUINATIS
Ante Communionem.

„ Omnipotens ſempiterne Deus, ecce accedo
„ ad ſacramentum unigeniti Filii tui Domini
„ noſtri Jeſu Chriſti, accedo tanquam infirmus
„ ad medicum vitæ, immundus ad fontem mi-
„ ſericordiæ, cœcus ad lumen claritatis æternæ,
„ pauper & egenus ad Dominum cœli & terræ,
„ nudus ad regem gloriæ. Rogo ergo immen-
„ ſæ largitatis tuæ abundantiam, quatenus (ut)
„ meam curare digneris infirmitatem, lavare
„ fœditatem, illuminare cœcitatem, ditare pau-
„ pertatem, veſtire nuditatem, ut panem ange-
„ lorum, regem regum, Dominum dominan-
„ tium tanta ſuſcipiam reverentia & humilitate,
„ tanta contritione & devotione, tanta puritate
„ & fide, tali propoſito & intentione, ſicut
„ expedit ſaluti animæ meæ. Da mihi quæſo
„ dominici corporis & ſanguinis non ſolum ſu-
„ ſcipere ſacramentum, ſed etiam rem & vir-
„ tutem ſacramenti. O mitiſſime Deus, da
„ mihi corpus unigeniti Filii tui Domini noſtri
„ Jeſu Chriſti, quod traxit de virgine Maria, ſic
„ ſuſcipere, ut corpori ſuo (ejus) myſtico me-
„ rear incorporari, & inter ejus membra con-
„ numerari. O amantiſſime Pater, concede
„ mihi Filium tuum dilectum, quem nunc
„ hic velatum in hac vita ſuſcipere propono,
„ revelata tandem facie perpetuo contemplari,
„ qui tecum vivit & regnat in ſecula ſeculo-
„ rum! Amen!

ORATIO EJUSDEM POST
Communionem.

„ Gratias ago tibi Domine ſancte Pater, omni-
„ potens æterne Deus, qui me peccatorem in-
„ dignum famulum tuum, nullis meis meritis,
„ ſed ſola dignatione miſericordiæ tuæ ſatiare
„ dignatus es pretioſo corpore & ſanguine Filii
„ tui Domini noſtri Jeſu Chriſti. Et precor,
„ ut hæc ſancta communio non ſit mihi reatus
„ ad pœnam, ſed interceſſio ſalutaris ad veni-
„ am; ſit mihi armatura fidei, & ſcutum bo-
„ næ voluntatis; ſit vitiorum meorum evacua-
„ tio, concupiſcentiæ & libidinis exterminatio;
„ caritatis & patientiæ, humilitatis & obedientiæ
„ augmentatio, contra inſidias inimicorum
„ omnium, tam viſibilium quam inviſibilium,
„ firma defenſio; motuum meorum, tam car-
„ nalium quam ſpiritualium, perfecta quietatio;
„ in te uno ac vero Deo firma adhæſio, atque
„ finis mei felix conſummatio. Et precor te,
„ ut ad illud ineffabile convivium me peccato-
„ rem perducere digneris, ubi tu cum Filio tuo
„ & Spiritu ſancto, ſanctis tuis es lux vera, ſa-
„ tietas plena, gaudium ſempiternum, jucunditas
„ conſummata, & felicitas perfecta: Per Chri-
„ ſtum Dominum noſtrum, Amen!

HYMNUS EJUSDEM.

Adoro te devote, latens deitas,
Quæ ſub his figuris vere latitas:
Tibi ſe cor meum totum ſubjicit,
Quia te contemplans totum deficit;
Viſus, guſtus, tactus in te fallitur,
Sed auditu ſolo tuto in te creditur.
Credo, quidquid dixit Dei Filius:
Verbo veritatis nihil verius.

In cruce latebat ſola deitas,
Sed hic latet ſimul & humanitas;
Utrumque tamen vere credens ac confidens
Peto, quod petivit latro pœnitens.
Plagas ſicut Thomas non intueor:
Fac me tibi ſemper magis credere,
In te ſpem habere, te diligere.
O memoriale mortis Domini,
Panis verus vitam præſtans homini!
Præſta meae menti de te vivere,
Atque illi ſemper dulce ſapere.
Pie Pellicane, Jeſu Domine,
Me immundum munda tuo ſanguine.
Cujus una ſtilla ſalvum facere
Totum mundum poſſit omni ſcelere.
Jeſu pie, quem nunc velatum adſpicio,
Quando fiet illud, quod jam ſitio,
Ut te revelata cernens facie
Viſu ſim beatus tuae gloriae? Amen! (*).

O panis dulciſſime,
O fidelis animæ,
Vitalis refectio.
In te ut nos unſas,
Et virtute munias,
Da te digne ſumere,
Et carnales furias
Propellens, nos facias,
Tecum pie vivere.
Sic refecti poculis
Sanguinis, & epulis
Tuæ carnis optimis,
Seculorum ſeculis,
Epulemur ſedulis,
Veritatis azymis.
AMEN!

Locus XXIII. Cap. XIII. De ecclesia § 305, Tomus XII, 168.

Definitio eccleſiae.

§. CCCV. *Definitio* eccleſiæ ex ſuperioribus poteſt conſtitui talis: Eccleſia eſt cœtus hominum per prædicationem verbi & adminiſtrationem ſacramentorum ex mundo ad regnum Dei vocatorum & congregatorum, in quo cœtu ſunt electi juxta prænotionem Patris, vere ſcilicet ac perſeveranter in Chriſtum credentes, quibus mixti ſunt non ſancti, ſed tamen eandem doctrinam profitentes. Deus Pater, qui per Filium nos redemit, & per Spiritum ſanctum ad eccleſiæ conſortium nos vocavit, conſervet nos in hoc regno gratiæ uſque ad finem vitæ noſtræ, ac tandem ad regnum cœleſtis gloriæ tranſferat! Amen!

Locus XXIV. Cap. X. De ministerio ecclesiastici § 374, Tomus XIII, 244.

Definitio ministerii ecclesiastici.

§. CCCLXXIV. Ex his omnibus colligitur, quod ministerium ecclesiasticum sit *officium sacrum & publicum divinitus institutum, ac certis hominibus per legitimam vocationem commendatum, ut peculiari potestate instructi verbum Dei docerent, sacramenta administrarent, ac disciplinam ecclesiasticam conservent ad hominum conversionem & salutem promovendam, Dei vero gloriam propagandam.* Deus, qui sacrum illud & augustum munus instituit, id ipsum apud nos inviolatum conservet, ac per illud inter nos sibi perpetuo ecclesiam colliga, a qua in hac & futura vita recte agnoscatur, celebretur & glorificetur in omnes nunquam finiendorum seculorum æternitates!

Amen!

Locus XXV. Pars III. De magistratu politico § 492, Tomus XIV, 367.

In *concreto* talis traditur definitio: *Magistratus est persona divinitus vocata, potestate ferendi leges civiles, judicia publica juxta eas instituendi, & pœnas transgressoribus istarum legum irrogandi instructa, atque ob id gladio armata, ut externa delicta coerceantur, justitia administretur, ac tranquillitas reipublicæ conservetur.* Deus, qui solus est Rex omnium regum, & Dominus omnium dominantium, qui stabilit & transfert regna, concedat benignissime, ut oculus videat, & auris audiat, hoc est, ut ἀναρχίαν magistratus, ἰυραρχίαν subditi sibi habeant unice commendatam, atque ex politia hac terrena aliquando transferamur in cœlestem, in qua evacuato omni principatu & potestate & virtute Deus erit omnia in omnibus, cui sit laus, honor & gloria in seculum!

Amen!

Locus XXVI. Cap. XII. De coniugii § 708, Tomus XVI, 282.

Deus, qui est autor & fautor coniugii, hunc ordinem a se institutum clementer conservet ac tueatur, piis coniugibus largiter benedicat, ac nos omnes ad cœlestes nuptias agni, in regno gloriæ paratas, misericorditer introducat, propter Christum, animæ nostræ sponsum, in secula benedictum, Amen!

§. CCCCLXXXVII. Definitio mortis in ſe ac per ſe conſideratæ talis inſtitui poteſt: Mors eſt *pœna humano generi propter peccatum irrogata animæ & corporis unionem ſolvens.* Vel hoc modo: *Mors eſt ſeparatio animæ a corpore, pœnæ loco hominibus impoſita, ut magnitudo iræ divinæ adverſus peccatum eo luculentius conſpiciatur.* Hæ definitiones exſtructæ ſunt ex Gen. III. 19. Pſal. XC. 10. Rom. V. 12. VI. 23. VIII. 10. &c. Chriſtus mortis victor ac vitæ reparator ſit mors noſtræ mortis & vitam ſpiritualem in hac vita in nobis inchoet, in futura autem perficiat, Amen! Coronidis loco quasdam piorum meditationes ac preces ſub ipſum vitæ exitum ardentiſſima devotione ad Deum fuſas, & cognatas eius generis materias huc referemus.

Oratio venerabilis Bedæ de his ſeptem verbis, quæ Chriſtus in cruce pendens dixit:

Domine Ieſu Chriſte, Fili Dei vivi, qui in cruce pendens dixiſti: *Pater dimitte illis, non enim ſciunt, quid faciunt*; fac, ut ego amore tui parcam cunctis mala mihi facientibus! Et qui dixiſti latroni: *Hodie mecum eris in Paradiſo*, fac me ita vivere, ut in hora mortis dicas mihi: hodie mecum eris in paradiſo! Et qui dixiſti matri tuæ: *Mulier ecce filius tuus*; deinde diſcipulo: *Ecce mater tua*; fac, ut matri tuæ me ſociet amor tuus & caritas vera! Et qui dixiſti: *Eli, Eli, lama ſabbathani*, hoc eſt, *Deus meus, Deus meus, ut quid me dereliquiſti?* fac me dicere in omni tribulatione & anguſtia mea: Pater mi, Domine mi, miſerere mei peccatoris & adiuva me, rex meus & Deus meus, qui tuo proprio ſanguine redemiſti me! Et qui dixiſti: *Sitio*; fac, ut ſemper ſitiam te fontem aquæ vivæ! Et qui dixiſti: *Pater, in manus tuas commendo ſpiritum meum*; fac, ut in obitu meo perfecte & libere poſſim ego tibi dicere; Pater, in manus tuas commendo ſpiritum meum, recipe me venientem ad te, quia nunc conſtituiſti terminum temporalis vitæ meæ! Et qui dixiſti: *Conſummatum eſt*; fac, ut audire merear illam dulciſſimam vocem tuam, ſcilicet: veni amica mea, dilecta mea, ſponſa mea, quia iam diſpoſui penurias tuas conſummari! Veni, ut mecum conſcendas cum angelis & ſanctis meis in regno meo epulari, iucundari & commorari per infinita ſecula ſeculorum, Amen!

Oratio, quæ tribuitur S. Dionyſio:

Sigf. Sere. in hiſtor. paſſ. p. 129.

Dulciſſime Domine Ieſu, ſplendor paternæ gloriæ & ſol iuſtitiæ, qui pro me indigno ſervulo tuo dignatus es viliſſimam pati doloris formulam, qui in monte Calvariæ pro mundi redemtione tradidiſti animam, & Patri orans eam commendaſti; præſta mihi huius amariſſimæ mortis unæ dolorem pariter & amorem iugiter in pectore meo circumferre, atque ad commoriendum tibi per mortificationem omnium vitiorum quotidie me ipſum exercere, ut adpropinquante vitæ termino in luce miſerationum tuarum poſſim reſpirare, & tecum in paradiſi gaudia feliciter introire! Adeſto mihi morienti, ſuccurre agonizanti, occurre deficienti, defende me ab hoſtibus, eripe me de ærumnis, conſolare gementem, confortа trementem, refove deficientem, ſuſcipe exſpirantem! Ultimum verbum tuum in cruce ſit ultimum verbum in hac luce, & cum amplius fari non poſſum, exaudi finale deſiderium meum: Pater in manus tuas commendo ſpiritum meum, redemiſti me Deus veritatis, Amen!

In lib. Confeſſion. Pamer.

Oratio, quae tribuitur ſ. Polycarpo:

O Domine Ieſu Chriſte, quando mihi ex hac vita diſcedendum eſt, tunc largire mihi quietam & beatam horam & placidam obdormitionem, ut in vera agnitione & confeſſione tuæ gratiæ cum pace & lætitia meum ſpiritum & miſellam meam animulam tradam, & manibus tuis committam, neque diu macerer, ut quidem millies promeritus ſum, & ut cum corpore meo quiete fruar in terra, & evigilem, & coheres fiam reſurrectionis omnium credentium ad vitam æternam, te lætanter laudem & glorificem, & tibi gratias agam in omni æternitate pro omnibus iis & innumeris beneficiis, quæ mihi toto peregrinationis meæ tempore contuliſti! Ne reputes Domine vetera debita, & ne memineris delictorum iuventutis meæ, ſed miſerere mei ſecundum magnam miſericordiam tuam, & ſuſtenta me in firma fide & conſolatione uſque ad extremum meum halitum, ne peccatum, mors & diabolus mihi noceant, neque propria mea caro me impatientem reddat, Amen!

Oratio eiusdem Polycarpi, quam recitat Euſebius libr. IV. hiſtor. eccleſiaſt. cap. 15.

Pater dilecti ac benedicti Filii tui Ieſu Chriſti, per quem cognitionem tui accepimus, Deus angelorum ac virtutum, omnisque creaturæ & omnis generis iuſtorum, qui vivunt coram te, tibi gratias ago, quod hac me die & hora dignatus es, ut partem accipiam in numero martyrum, in populo Chriſti, ad reſurrectionem vitæ æternæ, animæ ſimul & corporis, incorruptione ſancti ſpiritus, in quibus ſuſcipitur in conſpectu tuo hodie, in ſacrificio pingui & accepto, ſicut præparaſti, iam ante pateſeciſti & adimpleſti, qui mentiri neſcis Deus verax! Quapropter & te de omnibus laudo, te benedico, te glorifico per æternum pontificem Ieſum Chriſtum Filium tuum dilectum, per quem tibi una cum ipſo & Spiritu ſancto ſit gloria nunc &, in futuris ſeculorum ſeculis, Amen!

Cyprianus in ſermon. IV. de mortalitate p. 213.

Cum quidam de collegis & conſacerdotibus noſtris iam infirmitate deſeſſus, & de adpropinquante morte ſolicitus commeatum ſibi precaretur, adſtitit deprecanti & iam pene morienti iuvenis honore & maieſtate venerabilis, ſtatu excelſus & clarus adſpectu, & quem adſiſtentem ſibi vix poſſet humanus adſpectus oculis carnalibus intueri, niſi quod talem videre iam poterat de ſeculo receſſurus, atque ille non ſine quadam animi & vocis indignatione infremuit & dixit: *Pati timetis, exire non vultis, quid faciam vobis?* Increpantis vox eſt & monentis, qui de perſecutione ſolicitis, de accerſione ſecuris, non conſentit ad præſens deſiderium, ſed conſulit in futurum. Audivit frater noſter & collega moriturus, quod cæteris diceret, nam qui moriturus audivit, ad hoc audivit ut diceret: Audivit non ſibi ille ſed nobis. Nam quid diſceret iam receſſurus? didicit imo nobis remanentibus, ut dum ſacerdotem, qui commeatum petebat, intrepidum eſſe comperimus, quid cunctis expediat, agnoſceremus.

Oratio Cypriani, quam ſub die paſſionis ſuae dixit. In operibus p. 511.

Domine ſancte Pater, hagios Deus, hagie & hagie Deus meus, quis enim maior te? tibi gratias & laudem gero De-

us Abrahæ, & Deus Iſaac, & Deus Iacob, Deus patrum noſtrorum, Deus apoſtolorum & Deus prophetarum & Deus martyrum, qui fuiſti ante mundi diſpoſitionem, Deus vivorum, venturus iudicare vivos & mortuos, qui es Deus verax, qui ſedes ſuper cherubim & ſeraphin, & proſpicis abyſſos, qui vides cuncta priusquam naſcantur, qui habes poteſtatem & rurſus reſtituere, qui habes poteſtatem de arido viride facere. Tu omnium Dominus dominator, libera me ab hoc ſeculo & exaudi me orantem, ſicut exaudiſti filios Iſrael de terra Ægypti, & non tibi crediderunt, nec famulo tuo Moſi. Væ peccatis meis! Cum te levaveris confringere terram, ſub qua fiſſura petrarum me abſconſurus ſum ab ante virtutem tuam? Cui monti dicturus ſum: Cade ſuper me, & cui colli, tege me ab ante metum Domini, cum te levaveris confringere terram? Rogo Domine, ſubveni mihi, noli ſecundum actum meum me iudicare, nihil enim in præceptis tuis parui. Exaudi me orantem, ſicut exaudiviſti Ionam de ventre ceti, ſic exaudias me & eiicias me de morte ad vitam, ſicut Ninivitæ induerunt cinerem & cilicium & pœnitentiam egerunt. Exomologeſin facienti ante conſpectum tuum pro univerſis peccatis meis, qui es amator pœnitentiæ, miſerere mei. Sed & David dicit: Domine propter nomen tuum dele peccatum meum. Et ego deprecans maieſtatem tuam, dele univerſa peccata mea & exaudi me orantem, ſicut audiſti tres pueros de camino ignis, Ananiam, Azariam, Miſaelem, & miſiſti angelum tuum cum tymbo roris, & confuſus eſt Nabuchodonoſor præpoſitus regni, quoniam tu es rex regnantium & dominus dominantium, qui ſolus habes immortalitatem & lucem habitas inacceſſibilem, quam nemo hominum videt, nec videre poteſt. Exaudi me orantem, ſicut exaudiſti Danielem de lacu leonum, & miſiſti Abakuk propheram, & attulit ei prandium, & dixit: Prande prandium, quod tibi miſit Deus. Et dixit Daniel: Non relinquet Dominus quærentem ſe. Exaudi me orantem, ſicut exaudiſti Tobiam & Saram, dum orarent in atrio domus ſuæ, tunc obtulit pro eis Raphael angelus orationes eorum, ſic & tu exaudias preces meas, & admittas ad aulam ſanctam tuam orationes meas, & continenter mittas angelum tuum, qui deleat univerſa delicta mea, ſicut deleſti ſpiritum immundum a Sara filia Raguel, & illumines cor meum, ſicut illuminaſti oculos Tobiæ. Exaudi me orantem, ſicut exaudiſti Ezechiam regem Iudæ, & deleſti ab eo infirmitatem, ſic & a me auferas infirmitatem carnis, & augeas mihi ad fidem, ſicut illi auxiſti annos quindecim ad vitam. Libera me de medio ſeculi huius, ſicut liberaſti te clam de medio amphiteatro, libera me ab omni infirmitate carnis meæ. Te deprecor Pater maieſtatis, qui in fine temporum miſertus es noſtri, mittens nobis Ieſum Chriſtum Filium tuum Dominum Deum Salvatorem noſtrum, natum ex Maria virgine de Spiritu ſancto adnunciante Grabriele angelo, per quem nos liberaſti de periculo mortis imminentis! Et te deprecor Filium Dei vivi, qui feciſti tanta miracula, qui in Cana Galilææ de aqua vinum feciſti propter Iſrael, qui cæcis oculos aperuiſti, qui ſurdos audire feciſti, qui paraliticos ad ſua membra revocaſti, qui ſolviſti linguas blæſorum, dæmonio vexatos ſanaſti, claudos currentes feciſti velut cervos, mulierem de profluvio ſanguinis liberaſti, mortuos ſuſcitaſti, ſuper aquam pedibus ambulaſti; qui Petro labenti manum tradidiſti, qui mare fundaſti, & terminum ei poſuiſti & dixiſti, huc uſque venies, & hic te confringes in virtute tua. Te deprecor Filium Dei vivi propter univerſa commiſſa mea, qui es in cœlis Filius in Patre, & Pater in te in ſempiternum, qui ſedes ſuper cherubin & ſeraphin honoris tui. Tibi adſtunt angeli, archangeli,

numerus innumerabilis, timentes & paventes honorem & virtutem tuam, clamantes voce magna, & dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sebaoth. Tu ipse nobis teſtamentum feciſti: Petite & accipietis; pulſate & aperietur vobis. Quodcunque a Patre petieritis in nomine meo, ego a Patre peto ut accipiatis. Ego peto, ut accipiam, quæro, ut inveniam, ego pulſo, ut aperiatur mihi, ego in tuo nomine peto, ut tu a Patre petas & detur mihi. Paratus ſum pronter nomen tuum victimam ſanguinis fundere, & quodcunque tormentum ſuſtinere. Tu es Domine adiutor meus & defenſor, defende me ab adverſario meo. Angelus tuus lucis protegat me, quoniam tu dixiſti, quod credentes petieritis per orationem, dabitur vobis. Omnis homo mendax, tu es verax. Sicut ut repromiſiſti, poteſtatem habes Domine dare mihi omne ſacramentum cœleſte, ut dignus ſim faciem ſanctorum tuorum videre. Spiritus in me operetur, voluntas tua in me fiat, quoniam tibi ſpopondi omnibus diebus vitæ meæ, qui paſſus es ſub Pontio Pilato bonam confeſſionem, qui crucifixus deſcendiſti & conculcaſti aculeum mortis. Devicta eſt mors, devictus eſt inimicus diabolus. Tu reſurrexiſti a mortuis & adparuiſti apoſtolis tuis, ſedes ad dextram Patris, qui venturus es iudicare vivos & mortuos. Tu dominaberis, libera me de manu quærentis animam meam. Per nomen tuum libera me ab adverſaria poteſtate, ut operam des vincendi inimicum meum, quoniam tu es potens adſertor & advocatus precum & petitionum noſtrarum animarum. Die ac nocte interpelles pro peccatis meis, orationem meam proferas ad Patrem tuum. Et tu Domine ſancte Pater digneris reſpicere ſuper preces meas, ſicut reſpexiſti ſuper munera Abel. Digneris me liberare ab igne & pœna perenni, & ab omni tormento quod paraſti iniquis, per bonum & benedictum Ieſum Chriſtum Salvatorem noſtrum, per quem tibi laus, honor, virtus, gloria in ſecula ſeculorum, Amen!

B. Martinus Epiſcopus apud Sulpitium Severum epiſt. III. ad Baſſulam ſocrum:

Gravis eſt Domine corporeæ pugna militiæ, etſi ſatis eſt, quod hucuſque certavi, ſed ſi adhuc in eodem labore pro caſtris tuorum ſtare me præcipis, non recuſo, nec fatiſcentem cauſabor ætatem. Munia tua devotus implebo ſub ſignis tuis; quoad ipſe iuſſeris, militabo, & quamvis optata ſit ſeni miſſio poſt laborem, eſt tamen animus victor annorum & cedere neſcius ſenectuti, ac ſi iam parcis ætati, bonum eſt mihi Domine voluntas tua, hos autem, quibus timeo, ipſe cuſtodies.

Ambroſius Mediolanenſis epiſcopus apud Paulinum in ipſius vita:

In præfat. operum Ambroſii.

Dum lectulo decumberet, nobilibus viris & amicis ad eum venientibus & perſuadere volentibus, ut diuturniorem ſibi vitam a Domino impetraret, præclariſſimam illam & apoſtolico viro dignam ſententiam dixit: Non ita inter vos vixi, ut me vixiſſe pudeat, nec mori timeo, quia bonum habemus Dominum. Hoc Ambroſii apophthegma Auguſtinus referente Poſidonio in ipſius vita, ut ſapientiſſimum & piiſſimum, laudavit ac prædicavit. Ideo enim eum dixiſſe intelligendum eſt, nec mori timec, quia bonum Dominum habemus, ne crederetur præfidens de ſuis purgatiſſimis moribus præſumſiſſe, non ſic vixi, ut me pudeat inter vos vivere; hoc enim dixerat ad illud, quod homines de homine noſſe poterant.

Tom. I. oper. Auguſtini col. 877.

Nam ſciens examen æquitatis divinæ de bono Domino dicit ſe magis quam de ſuis meritis confidere, cui etiam in oratione dominica quotidie dicebat: Dimitte nobis debita noſtra.

Quidam epiſcopus tempore Auguſtini apud Poſidonium in ipſius vita:

Cum Auguſtinus ad quemdam coepiſcopum & familiariſſimum ſuum amicum viſitandum iam morti adpropinquantem venditaſſet, & ille manus geſtu ſe de ſeculo exiturum ſignificaret, atque illi ab Auguſtino eſſet reſponſum, adhuc eum eccleſiæ neceſſarium vivere poſſe, ille, ne putaretur vitæ cupiditate teneri, reſpondit: Si nunquam, bene; ſi aliquando, quare non modo, quam ſententiam Auguſtinus mirabatur & laudabat.

Bernhardus referente Guilielmo abbate lib. I. de ipſius vita cap. 13.

In operibus Bernhardi col. 1826.

Cum extremum iam trahere ſpiritum videretur, in exceſſu mentis ſuæ ante tribunal Domini ſibi viſus eſt præſentari. Adfuit autem & ſatan ex adverſo improbis eum adcuſationibus pulſans. Ubi vero ille omnia fuerat profecutus & viro Dei pro ſua fuit parte dicendum, nil territus aut turbatus ait: Fateor, non ſum dignus ego, nec propriis poſſum meritis regnum obtinere cœlorum. Cæterum duplici iure illud obtinens Dominus meus, hereditate ſcilicet Patris & merito paſſionis, altero ipſe contentus, alterum mihi donat, ex cuius dono iure illud mihi vindicans non confundor. In hoc verbo confuſus inimicus, conventus ille ſolutus, & homo Dei in ſe reverſus eſt.

Idem reſponſum Bernhardi verſibus redditum:

Perdita traduxi duræ meæ tempora vitæ,
Unica ſed miſero hæc ſpes mihi certa manet.
Quod duplici Chriſtus cœlum de iure redemtor
Poſſidet & regni gaudia læta Patris.
Natus ab æterno primum eſt quia mente parentis,
Deinde quod emeruit regna beata cruce.
Contentus primo cœſum quod poſſidet heres,
Quod meruit, donat ius mihi, morte, Deus.

Formula conſolandi aegrotos, quae inter epiſtolas Anſelmi manuſcriptas in bibliotheca Angliae & aliis adſervatur.

Sacerdos dicebat: Lætaris, quod in fide chriſtiana moreris? Reſpondeat, etiam. Fateris te tam male vixiſſe, ut meritis tuis pœna æternà debeatur? Reſpondeat, etiam. Pœnitet te horum? Reſpondeat, etiam. Habes voluntatem emendandi, ſi haberes ſpatium? Reſpondeat, etiam. Credis, quod pro te eſt mortuus Dominus Ieſus Chriſtus? Reſpondeat, etiam. Agis ei gratias? Reſpondeat, etiam. Credis te non poſſe niſi per eius mortem ſalvari? etiam. Age ergo dum ſupereſt in te anima, in hac ſola morte totam fiduciam tuam conſtitue, in nulla alia re habeas fiduciam, huic morti te totum committe, hac ſola te totum contege, hac morte te totum involve. Et ſi Dominus tuus te voluerit iudicare, dic: Domine, mortem Domini noſtri Ieſu Chriſti obiicio inter me & tuum iudicium, aliter tecum non contendo. Et ſi tibi dixerit: Quia peccator es; dic: Domine, mortem

Domini noſtri Ieſu Chriſti obiicio inter me & tuum iudicium, aliter tecum non contendo. Et ſi tibi dixerit: quia peccator es; dic: Domine, mortem Domini noſtri Ieſu Chriſti pono inter me & mea peccata. Si dixerit tibi: quod meruiſti damnationem; dic: Domine mortem Domini noſtri Ieſu Chriſti obtendo inter me & merita mea, ipſiusque meritum offero pro merito, quod ego debuiſſem habere, nec habeo. Si dixerit: quod tibi eſt iratus; dic: Domine mortem Domini noſtri Ieſu Chriſti oppono inter me & iram tuam. Quo expleto dicat infirmus ter: In manus tuas commendo ſpiritum meum. Confer hortul. animæ a Cramero edit. p. 415.

Georgius Fabricius in ſupplemento chronici Miſnenſis:

Præpoſitus quidam Afranus vocato ad ſe ſuæ ſocietatis canonico iuvene erudito & bono, eum rogavit, ut ſibi tres res gratas faceret, ſi fortaſſe contingeret, ut in agone ſibi adeſſet, quod cum ſubmiſſe polliceretur ſe facturum, primum eſt, inquit, ut me admoneas fudoris Chriſti, quem in anguſtia ſui pectoris copioſe effudit, ne videlicet peccatorum multitudine in meo angore obruar. Alterum, ut me admoneas omnium dolorum & acerbitatum, quas Chriſtus in cruce ſuſtinuit, ne rigorem & pœnas delictorum in mea infirmitate ſentiam. Ultimum ut verborum me admoneas, quæ locutus eſt Chriſtus, quibus pro crucifigentibus ſe oravit, & latroni promiſit paradiſum, ne ipſe extremo ſpiritu deficiam, ſed ut Chriſtus ſua caritate me recipere in manum & cœlos aperire mihi dignetur, qui meis meritis ſervari nequeo, ac cœleſte regnum obtinere. Hæc canonicus ille iuvenis multis hominibus retulit, quia cum alacritate mori ſuum præceptorem vidit, & in pluribus poſtea locis inolevit, ut is conſolandi modus apud morientes ſervaretur.

Preces Martini Lutheri iam iam morituri apud Sleidanum lib. XVI. hiſtor.

Pater mi cœleſtis, Deus & Pater Domini noſtri Ieſu Chriſti, Deus omnis conſolationis, ago tibi gratias, quod Filium tuum Ieſum Chriſtum mihi revelaſti, cui credidi, quem ſum profeſſus, quem amavi, quem celebravi, quem pontifex Romanus & reliqua impiorum turba perſequitur & adficit contumelia. Rogo te mi Domine Ieſu, ſuſcipe animulam meam. Mi Pater cœleſtis etiamſi divellor ex hac vita, licet corpus hoc mihi iam ſit deponendum, certo tamen ſcio, me tecum eſſe permanſurum in ſempiternum, neque poſſe me tuis ex manibus a quoquam avelli.

Philippi Melanchthonis pro beato vitae exitu:

Cur metuam mortem? mors non eſt, mortis imago eſt,
Nam merito nitor maxime Chriſte tuo.
Vermis adhuc ſpirò, moriturus forte ſub horam,
Mors etenim certa eſt, funebris hora latet.
Ergo Gnate Dei tibi me iam trado redemtor
Vivam ſeu moriar, ſanguine vivo tuo.

Iul. Cæſ. Scaligeri:

O Anima emigra! Chriſto moriente quid horres?
Vita mori in ligno voluit, ne morte perires.
Arbore mors venit, ſed in arbore vita redemta eſt.

Alter Adam reddit vitam, quam perdidit alter.

Chriſte Deus, tua mors quid non queat illa mereri?

En tecum moriar, tecumque ex morte reſurgam.

O anima emigra! cœlos contemplor apertos,

Et Chriſtum dextra nos ad ſua regna vocantem.

I propera, i felix, ſequere ad meliora trahentem,

Ne trepida, comitante Deo contemne pericla.

Balat ovis, vox nota tibi dulciſſime Ieſu.

Balat ovis, dormitat ovis, bone paſtor adeſto.

Pande ſinus, aperique tuæ bonitatis ovile.

Laudibus immoriar Chriſti nunquam moriturus.

Cum Chriſto morior, cum Chriſto ex morte reſurgo.

Eiusdem:

Egredere o miſeris multum defuncta ruinis,

Egredere & ſervis ſervilia regna relinque.

Aude, hoſpes, tenebris horrendi imponere finem

Exſilii, & patriæ ſperatas quærere ſedes.

Triſtes exuviæ, falſæque incommoda lucis,

Iſthic nunc ſera turba iace. Nos libera cœli

Pignora promiſſo lamiam potiemur olympo.

Tu modo, nate Deo, rerum pia victima Ieſu,

Adſpice nos, qui cuncta animas, ſpes unica, mortem

Exue morte nova atque nova vita indue vitam.

Ἄδηλα.

In te Chriſte mori quam feliciſſima mors eſt,

Cum potius vitæ mors ea principium.

Tranſitus e vivis vitæ melioris origo,

O utinam liceat ſic mihi Chriſte mori!

Iohannis Alberti Ducis Megapolitani.

Iac. Lectius. anim. Cranceri ſemit. VII. p. 456. & in el. prud. tract. de myſterio corporis ſpiritualis p. 188.

Nunc igitur, quod vere felix fauſtumque ſit, finem decurſæ vitæ ac laborioſæ peregrinationis meæ adeſſe ſentio: nunc igitur lætiſſimum beatæ commigrationis nuncium lætus accipio. Tempus eſt, ut tandem laſſus curis, feſſus de via, defatigatus curſu, ex hoc non ſatis opportuno & ſordido breviſſimæ commorationis diverſorio diſcedam, & in patriam iamdiu ſperatam optatamque, cuius ipſa mœnia iam non ita procul adparere proſpicio, commigrem. Quoniam igitur commorandi tantum, non habitandi diverſorium dedit ipſe Deus, ex hac vita tanquam ex hoſpitio non tanquam ex domo lætus & agens gratias emigrabo. O felicem ex hac vita diſceſſum! O lætiſſimum diem, diem inquam meæ migrationi, novo meo natali diei, triumpho meo conſecratum. Hoc unicum reſtat ex laboribus, periculis & curis omnibus certamen, iam ſefe mea redemtio, ſalus mea, vita mea, iam veluti ex longa & difficili navigatione tutus ſeſe & plane tranquillus portus, iam ſeſe aurora clari prænuncia ſolis oſtendit. Iam ipſe ſol iuſtitiæ meæ Filius Dei Ieſus Chriſtus mihi propius exoritur, & tenebris meis præclaram lucem præfert, mihique iter ad aſtra, hoc eſt, æterna cœli regna ſuo ſanguine a vepribus & dumetis perpurgatum pateſecit.

Gaude mea anima, quid inquam mea? imo Chriſti anima. Huius enim pretioſo ſanguine redemta es: gaude, inquam, anima, & lætare in Deo ſalutari meo. Egredere cum Lotho ex Sodoma, nec reſpice. Tranſi per mare rubrum, ut e manibus perſequentium elabaris, & in terram lacte & melle fluentem intres. Cœleſtia ſpectato, humana contemnito. Cœlo nata es, cœlo redemta es, cœlo electa & ſanctificata es, cœlo deberis. Illic tibi iampridem innocentis mactati agni ſanguine, lætiſſima ſedes parata eſt. Illuc oculos defige, illuc reſpice & moleſtam immundæ carnis ſarcinam cupide depone. Iam tibi Abrahæ patet ſinus, iam ipſi cœli ceu Chriſto ex baptiſmo adſcendenti panduntur, iam tibi palmiti Chriſto per fidem inſerto, eiusdemque purgato ſanguine paradiſus aperitur. Sentis diſcedendi moleſtiam? ſuſtine paululum, punctum temporis eſt, quo te expediet Deus. Perfer magno & infracto animo & obdura fortiter. Semel & breviſſimi temporis ſuſtinere labores, & quod ſemel perſolvendum eſt debitum, mature ſineque verſura perſolvere, quam diutius in huius mundi improbitate verſari, multis partibus melius eſt. Non morieris, ſed vives vitam ſempiternam, & narrabis opera Domini. Unus dies in illo ſanctiſſimo beatorum concilio omnibus humanæ vitæ ſeculis eſt anteponendus. Tu vero corpus, in quo alendo, curando, fovendo, reficiendo nimis multum temporis conſumendum fuit, tu, inquam, cuius pondere anima mea nimis ſæpe ad terram depreſſa, minus libere ſe ad terram depreſſa, minus libere ſe ad cœleſtia potuit attollere. Tu igitur, quoniam Dei ſtat ſententia, ut ſicuti de terra ſumtum es, in terram redeas, idque tibi toties tot morborum generibus & caſibus humanis, quorum breviſſimum hactenus interceſſit intervallum, ceu ſignis fuit denunciatum, trade te quieti, intra in cubiculum tuum, claude oſtium, abſcondere modicum, donec tranſeat indignatio. Corruptio tua erit purgatio, multo prodibis glorioſius, ſeminaris corruptibile, reſurges incorruptibile, ſeminaris ignominia, reſurges cum gloria; ſeminaris infirmum, validum vegetumque reſurges. Geſſiſti perſonam terreni, geres perſonam cœleſtis & in carne tua faciem Dei adſpicies; ſatiaberis, cum ad imaginem eius evigilaveris; tibi reditus in vitam certiſſimus eſt propoſitus. Quin etiamſi ex univerſa rerum natura amitteris, Domino tamen tuo, qui eſt os ex oſſibus tuis, & caro ex carne tua, cui inſitum es, nunquam amitteris. Ipſo evocante prodibis, depoſitum repente redderis. Ille Lazarum jam colliquefactum & putreſcentem unico verbulo ex ſepulcro vivum & plane vegetum excitabat. Idem ille in te quoque excitando virtutem ſuam oſtendet. Cruciaris nunc quidem, torqueris & angoribus conficeris; momentum eſt, iam iamque liberaberis. Univerſa rerum natura deſiderio finis ſui adſicitur, & hunc extremum mortalis conditionis diem videre cupit. Tune quietem recuſares? Tu ſummi imperatoris te ex ſtatione vitæ ceu ex præſidio evocantis mandato non pareres? age igitur, pergat, inſtet, urgeat ipſa mors, & ſolvat; quod ut ſolveretur, fuit conglutinatum. Mors non peſtis mihi, non acerba, non luctuoſa, ſed beneficii loco numerabitur. Illa mihi pacem & lætitiam nunquam perituram adferet. Has ego oculorum tenebras non invitus ſubibo, ut æternam lucem adſpiciam. Tu modo o ſalus mea, Fili Dei Domine Jeſu Chriſte, qui me ex inferno eruiſti, meque de manu mortis ſalvum feciſti, ſi unquam adfuiſti mihi, nunc in hoc ſupremo vitæ meæ mortalis articulo laboranti ades. Ad te animam erigo, tibi manus tendo, tibi æger hic & languidus ſpiritus ducitur, te invoco, te unice deſidero, tibi ſuſpiro, ad te confugio, a te opem peto, tibi me penitus trado totumque. O rex meus & Deus meus, qui hanc carnis humanæ in te ſuſtuliſti miſeriam, ut mihi aditus in cœlum pateret; qui in ara crucis ſanctam egiſti animam, ut ego in cruce exſpirans reviviſcerem: tu animæ tranquillitatem largitus es mihi, tu terrorem mortis ſuſtuliſti, tu vitæ parens, tu dux vitæ, ne derelinquas me. Domine Deus, ne diſcelleris a me, feſtina ad ferendum auxilium mihi, Domine

ſalutis meæ. O verbum æterni Patris, fac quæſo, ne unquam ex pectore meo evaneſcat illud verbum: *Hæc eſt vita æterna, ut te verum Deum, & quem tu miſiſti, Jeſum Chriſtum, agnoſcant.* Illud verbum, quo latronem, cum iam extremum ſpiritum duceret, ſuaviſſime conſolatus es, ſancto Spiritu tuo in corde meo obſigna: *Hodie mecum eris in paradiſo.* Fac igitur, ut placide ex hoc diverſoriolo emigret anima mea, & extremus ſpiritus meus ſanctiſſimo tuo & plane paterno corde excipiatur, ut qui ex te cœpit initium, tibi dedicetur, in te hic poſtremus vitæ meæ mortalis actus finiatur. Da, ut ex huius corporis compagibus te duce, ceu per mare rubrum, victor perrumpam. In manus tuas commendo ſpiritum meum, redemiſti me Deus veritatis. Nunc igitur ad requiem tuam ingredere anima mea, quia Dominus benefecit tibi, quia eripuit te de morte, oculos tuos a lacrimis, pedes a lapſu continet. Depugnavi præclare, curſum confeci. Nunc tempus eſt, ut in eumdem portum, ex quo egreſſus ſum, magna iactatus tempeſtate confugiam. Deinceps corona iuſtitiæ mihi repoſita eſt, quam ipſe Dominus in illa die mihi reddet. Munde valę, ſatis exercuiſti me, iam nunc quære alium, cui faceſſas negotium. O dulcis cœli regia! o ſuaviſſima patria ſalve! Hæc omnia paucis mutatis repetit Iohannes Roſa, profeſſor academiæ Ienenſis in quadam oratione.

E. R. P. morituri precatio:

Tu vero Deus, infinitæ miſericordiæ & philantropiæ, Rex & Domine Sionis tuæ, qui eſt populus fidelium tuorum, ex quo ego etiam unus ſum, tua gratia mera, tuoque gratuito beneficio & dono tuo prorſus in hoc natus, in hunc a te cooptatus, vocatus & evocatus, ut ſim & maneam in fidelibus tuis, conſors horum, fide in te mea, quæ quamvis languida in me eſt, fides eſt tamen, o ne obliviſcaris mei in calamitatibus meis, o adſis mihi hoc tempore, quo nunquam mihi magis fuit opus ope tua, morienti iam & conflictanti cum morte & mortiferis doloribus animi & corporis. Confirma ſpiritum meum Spirito tuo ſancto adverſus conatus & tentationes diaboli, nec deficiat fides mea, qui conſervet in me & corroboret promiſſiones ſalutis tuæ, ut perſeverem manere in te uſque ad finem. Sonet in auribus meis, iteret indefinenter Spiritus ſanctus tuus meo ſpiritui in corde meo; illoquere hanc ſalutarem vocem in cor meum, inculca ei fiet tuum, dic meo ſpiritui tuo Spiritu vocem hanc tuam lætiſſimam & ſalutarem conſolationis tuæ: *Hodie mecum eris in paradiſo.* Quod unius fidelis fidei dicis & precibus reſpondes, id dicis & reſpondes omnibus, & pertinet ad ſingulos & univerſos, qui æque diligis univerſos tuos. Quod promittis minimo ex fidelibus tuis, mihi etiam promittis, qui ſum etiam ipſe ex tuis, quocunque loco; neque a te magnitudo culpæ, ſed pœnitentiæ & converſionis fides & veritas reſpicitur. Confirma me Spiritu tuo, ut te ſequar evocantem firma fide in locum eum, ubi fruatur ſpiritus meus conſpectu tuo & conſuetudine tua, & conſolationes percipiat Abrahamicas in quiete & pace & ſinu fidei & contemplatione gratiæ & beneficiorum æternorum tuorum & inchoato uſufructu horum & regni tui, inque gratiarum actione & celebratione tui, usque ad tempus lætiſſimæ reſurrectionis corporis mei, quando reſuſcitatum corpus meum reddes animæ meæ, ut totus ego animo & corpore toto, perfecteque regno tuo fruar, compleris prorſus plenisque beneficiis omnibus ſalutis tuæ, qui dilexiſti me ab æterno, ante mundi initia, quando decreviſti & prædeſtinaſti mihi ſalutem tuam, ab incarnatione dilecti Filii tui, in quo & propter quem me diligis, & tum diligere cœpiſti a tanto tempore & omnes fideles tuos, quod probat mihi & perſuadet fides in te mea, cuius donum mihi contuliſti, de mera ſolaque gratia tua, qua conſerver. Hanc igitur mihi conſerva, confirma, auge. Hoc ſit mihi viaticum in itinere hoc meo ad te Sionico. Hæc ſit baculus mihi & pedum tuum per vallem miſeram, aſperam & aridam, quam peregrinor iam per tot annos vitæ meæ, per quos exſpectavi hunc diem, hanc horulam tuam & meam, qua me ad

ne voces. Recordare Domine precum mearum, quarum formulam tu noſti Pater, quas iam per multos annos vitæ peractæ meæ ad te facio languidius quidem & ſegnius, quam ſpiritus meus ipſe probare in me potuit, ſed tamen per tuam gratiam aliquas. Ambulo per caliginem mortis corporis huius. Ne dele lychnum fumantem, alliga quaſſam arundinem, qui ſum & ipſe unus ex minimis tuis, ſed tuus tamen, cuius languida fides eſt, ſed fides tamen. Confirma hanc mihi ſic, ne dubitem, me etiam ſtatim poſt mortem, quando emigrabit ſpiritus meus, incepturum tecum eſſe. Memento mei memoria miſericordiæ tuæ, o Domine Deus Pater Ieſu Chriſti Filii tui, & propter hunc noſter Pater, Deus Filius & Deus ſancte Spiritus, Deus unice in tribus perſonis, unum tria, tria unum. Ieſu redemtor, ſalvator, σῶτερ, dimitte ſervum tuum in pace, redemiſti me Deus fidelis. In manus tuas commendo ſpiritum meum. Hodie ſim tecum o Chriſte in paradiſo tuo, ab hora mortis meæ, a tempore migrantis ſpiritus mei ſim tecum, ſit ſpiritus meus, anima mea, qui ſum ego, uſque ad reſurrectionem corporis mei & poſtea inde animo & corpore totus in toto regno tuo æterno in æternum. Amen! Reſponde mihi inclamanti te Fili Dei Ieſu Chriſte, itera migranti, oro iterum, votem tuam in auribus meis, in corde meo verbum tuum: *Hodie eris mecum in paradiſo*, ut meum cor, meus ſpiritus hæc audiant & teneant ad extremum uſque, & perſeveret uſque ad finem fides mea, ut nunquam a te divellar in omni æternitate. Ad hanc vocem tuam migret Spiritus meus Amen: Hodie mecum eris in paradiſo.

Epiſtola conſolatoria D. I. G. ad amicum lethaliter aegrotantem.

Clariſſime vir, mihique longe cariſſime, adlatum eſt ad me, in recidivam te incidiſſe ac graviter omnino decumbere. Doleo certe ex animo non tam tuam, quam tuorum vicem. Nota mihi ſingularis tua pietas & patientia, ideo nullus dubito, quin animo æquiſſimo, quidquid ærumnarum Deus imponit, ſis toleraturus. Verſaris in ſchola theologiæ practica, oſtendendum iam re ipſa, quid profeceris. Carnis adflictio iſta erit maximum ſpiritus incrementum. Beatiſſimum te hoc nomine iudica, quod ſancta cruce Chriſto conformeris, a mundo abſtraharis, & ad cœleſtis patriæ deſiderium exciteris. Languet caro, ſed certo crede, brevi revireſcet ac germinabit, ſi non ad hanc, certe ad cœleſtem & immarceſſibilem iſtam vitam. Circumſpice mecum, quid rerum in mundo iam agatur atque habeatur, quid quæſo eſt, quod ad vitam diuturniorem magnopere aliquem invitare poſſit? Re ipſa experior, vita diuturniore me nihil aliud lucrari, quam quod plura mala agam, plura videam, plura patiar. At mei, inquis, in mœrore maximo relinquendi: an vero exiſtimas, eos tibi magis curæ atque cordi eſſe, quam Deo, qui plus in eos impendit: ſapientiſſimus ille ac clementiſſimus Pater exactiſſime novit, quid tuis, quid tuorum rebus magis commodum ſit. Cogita non qua, ſed quo voceris, & quidquid doloris atque adflictionis in hoc gymnaſio, in quo iam ſudas, tibi exantlandum patientiſſime tolerabis. Spes præmii minuet dolorem flagelli. Chriſtianus es, ſortem chriſtianorum ne reſpue. Filius Dei es, utique ergo & heres: integram hereditatem accipe: in hac vita Deus filiis ſuis deſtinavit crucem, in futura tandem cœleſtis gloriæ lucem: in hac vita diſtribuit illis calicem tribulationis, in futura demum offeret calicem ſalutaris conſolationis. Caro non intelligit crucis myſterium, cave ergo, ne carnis iudicium ſequaris. Spiritu Dei renatus es, Spiritus iudicium ſequere, quodnam vero illud? Audi Spiritum in ſcripturis loquentem: *Beati qui lugent; quoniam ipſi conſolationem accipient.* Per multas tribulationes oportet nos ingredi in regnum cœlorum: quod ſi ergo plurimæ te exercent tribulationes, collige ex eo, quod

in vera ad regnum cœlorum via ambules. Pugnas sat scio, precibus; pugnabo tecum, vinces, mihi crede, imo vero Deo, qui id promisit, crede: vinces & coronaberis. Vale carissime mi, & literis tumultuariis ignosce, Dominus Iesus confortet, roboret, sustentet, & ad gloriam te evehat, Amen.

Alia eiusdem auctoris & argumenti.

Salutem & corporis, præsertim vero animæ a Christo incolumitatem!

Adlatum est ad me, reverende & doctissime vir, amice & frater in Christo coniunctissime, gravi iterum morbo te oppressum esse. Doleo sane ex animo vicem tuam, præsertim vero tuorum, sed solatur me pietas & patientia tua signis minime dubiis iam ante perspecta. Adflictio illa corporis erit incrementum spiritus: corruptio hominis exterioris erit renovatio interioris. Incrementum tribulationis erit augmentum consolationis. Ita enim nobiscum agit archiatros ille noster. Per amaram crucis medicinam animæ nostræ sanitatem procurat. Quod si forte morbus hoc nomine contristat, quod soleat esse mortis anteambulo, noris Christi mortem mortem nostram exstinctam & in somnum suavissimum commutatam, si dormit Lazarus, dicunt discipuli, melius habebit: veri omnino iudices! Qui in Christo obdormiscunt, melius habere incipiunt, ex maris fluctibus ad portus tranquillitatem, ex perpetua militia ad victoriæ coronam, ex variis terroribus ad plenam securitatem perveniunt. Nec videatur præmaturus finis vitæ, quæ Deo maturuit. Diu eum peregrinati sumus, tandem redeundum est domum. Quantum decedit huic vitæ, quæ est mors vitalis, tantum accedit illi, quæ est vita immortalis. Quis dubitet crucem luce, onera honore, adflictionem recreatione permutare? Quis non malit victor regnare cum Christo, quam miles pugnare cum diabolo? Involve te morti Christi, absorpta erit mors tua: involve te iustitiæ Christi, deleta erunt peccata tua. Involve te lateri Christi, ab ira divina absconderis penitus. Excedat atque excidat animo peccatorum pondus, obversetur pondus satisfactionis Christi. Quid tam ad mortem commiserit homo, quod Filius Dei sua morte non possit sanare? Eripiet te Dominus ex hac morbi morte, vel ad hanc vel ad alteram vitam. Quidquid Deo placuerit, tibi etiam placeat: ubicunque vivimus, Domino vivimus. Abnega te ipsum penitus, & voluntatem tuam divinæ resigna voluntati. Novit ille rectius quid tibi, quid tuis utilius. Novit id sapientissime, & procurabit benevolentissime. Pater enim est & talis Pater, qui ut te possit habere filium, unigenito suo Filio non pepercit, ut te conservaret in morte vivum, Filium suum in mortem tradidit. Huic te crede, non fallet exspectationem tuam: virtus illius in tua infirmitate perficietur, pugnabit in te & coronabit te: pugnabimus & nos tecum precibus. Vale in Domino, qui si volet, valebis brevi etiam corpore.

Locus XXVIII. Cap. XIII. De resurrectione § 124, Tomus XIX, 91.

Breviter sic definiri potest: *resuscitatio mortuorum est opus solius veri Dei, quo corpora defunctorum omnium ex pulvere excitabit ac animabus uniet, ut pios gloria ornet, impios vero ad cruciatus nunquam finiendos damnet.* Christus Iesus, qui est *resurrectio & vita*, nos in ipsum credentes, ipsique servientes in media morte conservet, & ex terræ pulvere suscitatos ad resurrectionem vitæ producat, consortes nos faciat primæ resurrectionis, ut secunda mors nullam in nos potestatem habeat; ipsi utpote mortis victori & vitæ duci cum Patre & Spiritu sancto sit laus, honor & gloria in æternum! Amen!

Huius iudicii extremi perpetuo memores ſuſpiremus: *O Domine Ieſu, in illo die libera nos a verbo aſpero*, & concede ſervis tuis propitius, ut lætam illam audiamus ſententiam: *venite benedicti Patris mei, poſſidete regnum, quod paratum eſt vobis a conſtitutione mundi.* Tibi cum Patre & Spiritu ſancto ſit laus, honor & gloria in ſempiterna ſecula, Amen!

Coronidis loco ex veteribus quædam de extremo iudicio αξιομνημονευτα præter ea, quæ ſuperius ſunt adducta, ſubiungemus:

NAZIANZENUS in carminibus de parabolis quatuor evangeliſt. v. 67.

Σχιζομενων τριφων και οιωνηματι πικρω

Ανδρων ευσεβεων τε και ουχ οσιων εκα τερθεν

Στησεις μη μ'ερικφοις παριθμιον, αλλ οιεσσι

Δεξιτερην παρα χειρα, μεσοιτ' ενι χειροσι λαιην.

At cum grex ovium nigris dirimetur ab hircis,

Horrendoque die tandem conſiſtet utrinque

Iuſtorum cœtus, perdendaque turba malorum:

Hircorum in numero ne me Deus optime quaeſo

Pone, ſed inter oves, mannique adiungito dextrae,

Laeva malis tantum imminet &c.

De proceſſu extremi iudicii rythmi quidam vetuſti αμετροι και αδιαποτοι.

Iudicabit iudices index generalis.

Ibi nihil proderit dignitas papalis,

Sive ſit epiſcopus ſive cardinalis;

Reus condemnabitur, nec dicetur qualis.

Ibi nihil proderit quidquam allegare,

Neque vel excipere neque replicare,

Neque ad apoſtolicam ſedem adpellare;

Reus condemnabitur, nec dicetur quare.

Cogitate miſeri, qui & quales eſtis,

Quid in hoc iudicio dicere poteſtis;

Ubi non erit codici locus aut digeſtis.

Idem erit dominus, iudex, actor, teſtis &c.

Alii eiusdem generis, qui Bernhardo tribuuntur, ſed in operibus eius non habentur:

Expaveſco miſer multum

Iudicis ſeveri vultum,

Quem latebit nil occultum,

Nec manebit quid inultum.

Et quis noſtrum non timebit,

Quando iudex adparebit?

Ante quem ignis ardebit,

Peccatores qui delebit.

Rythmos vetuſtos de iudicio extremo, qui in monaſterio Franciſci apud Mantuanos deſcripti exſtant, ex hodæpor. Nathanis Chytræi retulimus in tractat. de bonis operibus. §. 107. pag. 264.

Quid genus, aut ſpecies, quid honor, quid forma valebit,

Cum totus mundus Domino veniente parebit?

Noſter Ariſtoteles hic cum Platone iacebit,

Quaſis in hac vita fuerit, tunc quisque videbit.

INNOCENTIUS III. in lib. de contemptu mundi.

Ecce dies Domini veniet crudelis & indignationis plenus & iræ & furoris ad ponendam terram in solitudine & peccatores eius conterendos de ea, quoniam stellæ cœli & splendor earum non expandent lumen suum, obtenebratus est sol in ortu suo & luna in lumine suo, & visitabo super orbem mala & contra impios iniquitatem, & quiescere faciam superbiam infidelium, & arrogantiam fortium humiliabo. Propter hoc omnes manus dissolventur, & omne cor hominis tabescet & conteretur. Torsiones & dolores tenebrarum tenebunt, & quasi perturiens dolebunt, unusquisque ad proximum suum stupebit, facies combustæ vultus eorum. Dies iræ dies illa, dies tribulationis & angustiæ, dies calamitatis & miseriæ, dies tenebrarum & caliginis, dies tubæ & clangoris, quia consummationem cum festinatione faciet Dominus cunctis habitantibus terram. O quantus tunc erit timor & tremor, quantus erit fletus & gemitus! Nam si columnæ cœli contremiscunt & pavent adventum eius, & angeli pacis amare flebunt, peccatores autem quid facient? Si iustus vix salvabitur, impius & peccatores ubi parebunt? Prepterea clamat propheta: *Non intres in iudicium cum servo tuo, Domine, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* Si iniquitates observaveris Domine, Domine quis sustinebit? Quis enim non timeat iudicem potentissimum, sapientissimum & iustissimum? Potentissimum, quem nemo potest effugere; sapientissimum, quem nemo potest latere; iustissimum, quem nemo potest corrumpere. Si fortitudo quæritur, robustissimus est, sapiens corde & fortis robore. Si æquitas iudicii, nemo audebit pro me testimonium reddere. Si iustificare me voluero, os meum condemnabit me. Pravum me comprobabit, etiamsi simplex fuero; ipse dixit & facta sunt; ipse mandavit, & creata sunt, qui vocat stellas, & dicunt, adsumus. Qui facit angelos suos spiritus & ministros suos flammam ignis. Cuius voluntati omnino nihil reistit. Cui nullum verbum est impossibile. Cui flectitur omne genu cœlestium, terrestrium & infernorum. Hunc ergo potest fugere nemo, sicut dicit propheta: *Si ascendero in cælum, tu illic es: si descendero ad infernum, tu ades.* Ipse scrutatur renes & corda, cuius oculis omnia nuda sunt & aperta. Qui pluviæ guttas & arenam maris dinumerat. Deus scientiarum Dominus, præscius omnium & conscius singulorum, occultus occultorum, omnium indagator. Hunc nemo potest latere, sicut dicit apostolus: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.* Ipse est iudex iustus & longanimis, qui nec prece, nec pretio, nec amore, nec odio declinat a semita rectitudinis, sed via regia semper incedens. Nullum malum præterit impunitum, nullum bonum irremuneratum relinquit. Hunc ergo nemo potest corrumpere, iuxta quod dicit Psalmus: *Reddes singulis secundum opera eorum.*

Meditatio extremi iudicii.

Considera *primum*, quam futura sit dies illa terribilis, in qua aperientur causæ omnes filiorum Adam, nostræque vitæ cuncti processus concludentur, et ultima sententia de unoquoque decernetur irrevocabilis in æternum. Dies horribilis valde, quæ omnium seculorum præteritorum, præsentium ac futurorum dies complectetur, in qua mundus istorum omnium temporum rationem reddet, quam a tot iam seculis collectam habet. Quanto igitur impetu prorumpet copiosissimus ille fluvius indignationis divinæ, qui tot iræ & indignationis represiones habuit, quot sunt peccata, quæ ab initio mundi perpetrata sunt.

Secundo considera horribilia signa, quæ hunc diem præcedunt in sole & luna & stellis, & omnibus creaturis cœli & terræ. Omnes enim finem suum præsentient, antequam consummantur. Et homines ipsi arescent, & contabescent audientes & inspectantes tam portentosos motus tamque ingentes calamitates & miserias, quæ toti mundo imminebunt. Avium ita incedent attoniti & obstupefacti, facibus pallidis ac deformatis ante mortem mortui, & ante iudicium condemnati, metuentes pericula sua propriis timoribus. Usque adeo vero unusquisque suo proprio timore occupatus erit, ut non sit recordaturus alieni, tametsi patris aut filii. Nullus quippe erit passurus pro alio, quia nullus pro se sufficiet.

Tertio considera incendium illud universale, quod iudicium præcedet, & horrendum illum sonitum tubæ, quem edet archangelus, ad convocandas omnes mundi generationes, ut in unum locum conveniant & horribili iudicio præsentes adsint. Sed super omnia expende tremendam illam, in qua iudex veniet, maiestatem.

Quarto considera, quam stricta futura sit ratio, quæ a singulis exigetur. *Vere scio*, (inquit Iob. 9.) *quod ita sit, & quod non iustificetur homo compositus Deo. Si voluerit contendere cum eo, non poterit ei respondere unum pro mille.* Quid igitur sentiet tunc, cum Deus examen hoc cum illo ingredietur, & intra conscientiæ arcanum dicet ei: Adestum homo nequam quid in me vidisti, quod ita me despexeris, & ad inimici mei partes transieris? Ego te ad imaginem & similitudinem meam creavi: ego tibi fidei lumen sum largitus: ego tibi eam gratiam contuli, ut Christianus esses, meoque pretioso sanguine te redemi: pro te ieiunavi, iter feci, vigilavi, laboravi & sanguineas guttas sudavi, pro te persecutiones, flagra, blasphemias, irrisiones, alapas, ignominias, tormenta & crucem ipsam passus sum. Testes sunt hæc crux & hi clavi, qui hic comparent. Testes hæc manuum & pedum stigmata, quæ in meo corpore remanserunt. Testes cœlum & terra, in quorum conspectu passus sum. Quid igitur fecisti cum hac anima tua, quam ego meam meo sanguine feceram? In cuius obsequium consumsisti, quod ego tam care comparavi? O generatio stulta & adultera, quare maluisti inimico tuo cum labore, quam mihi creatori & redemtori tuo cum lætitia inservire? Quoties vocavi vos, & non mihi respondistis? Pulsavi ad ianuas vestras, & noluistis excitari? extendi manus meas in cruce, & eas non adspexistis? mea consilia, promissa & comminationes contemsistis? Dicite ergo nunc vos, o angeli, judicate vos iudices & adsessores mei, inter me & vineam meam, quid amplius debui pro ea facere, quam feci? quid hic respondebunt mali? quid contemtores rerum divinarum? quid irrisores virtutis? quid simplicitatis vilipensores? quid ii, qui leges mundi, quam divinas pluris fecerunt, qui cunctis Dei vocibus surdi, inspirationibus insensibiles, mandatis rebelles omnibus, denique flagellis & beneficiis duri & ingrati exstiterunt? Quid respondebunt, qui ita vixerunt, ac si non esse Deum credidissent? qui nullius alterius rei quam proprii commodi & voluptatis rationem habuerunt? Quid facietis (ait Esaias X.) *in die visitationis & calamitatis de longe venientis*? Ad cuius confugietis auxilium, & ubi derelinquetis gloriam vestram, ne incurvemini sub vinculo, & cum interfectis cadatis?

Postremo considera terribilem illam sententiam, quam iudex contra malos fulminabit, & illam horrendam vocem, quæ audientium aures tinnire faciet. *Labia eius* (inquit Esaias XXX.) *repleta sunt indignatione, & lingua eius quasi ignis devorans.* Quis ignis ita comburet, sicut verba illa? *Discedite a me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius?* O infelicem peccatorem, si Deus maledicet tibi, quis benedicet? si a Deo discedendum tibi erit, ad quem confugies? si in ignem æternum, quando erit finis? in quolibet horum verborum habes plurimum, quod rumines, & sentias: in discessu, in maledictione, in igne, in societate: sed præ omnibus, in ipsa æternitate.

Locus XXX. Cap. II. De consummatione saeculi § 107, Tomus XX, 138.

§. CVII. Ex illis, quæ hactenus dicta, talis huius quarti novissimi exstrui potest *definitio*: consummatio seculi sive destructio mundi est Dei actio, qua per ignem cœlum, terram, mare & omnes creaturas, quæ in eis sunt, solis angelis & hominibus exceptis, in nihilum rediget, ad veritatis, potentiæ ac iustitiæ suæ manifestationem & piorum hominum liberationem. Faxit omnipotens Deus, ut novi illius cœli ac novæ illius terræ, quæ post seculi consummationem divina virtute creabuntur, cives & incolæ simus, ac cum omnibus sanctis angelis & beatis hominibus & divinæ gloriæ hymnum in omnes nunquam finiendorum seculorum æternitates cantemus, dicentes: *salus & gloria & honor & virtus Domino Deo nostro* Apoc. XIX. 1. *Sedenti in throno & agno benedictio & honor & gloria & robur in seculo seculorum*, Apoc. V. 13.

Amen! Amen!

Locus XXXI. Cap. XIII. De inferno § 93, Tomus XX, 281.

Mors aeterna est horribilis, ineffabilis & interminabilis damnatorum pœna, per quam diaboli & homines impii finaliter increduli a beatifica Dei visione excluſi, in corpore & anima cruciatus sustinebunt sempiternos; a quo *infinito malo* Deus, qui est *infinitum bonum*, ex *infinita misericordia* propter *infinitum Christi meritum* nos custodiat, ut *infinitas & aeternas* laudes cum omnibus beatis angelis & hominibus pro hoc beneficio ipsi offeramus; Amen!

Iesu, redemtor unice,
Ab inferis nos protege!

§. CLXXVII. Ex hiſce omnibus talis poteſt colligi vitæ æternæ definitio: *Vita aeterna eſt felicissimus ac beatissimus ille ſtatus, quo Deus ex immenſa miſericordia propter Chriſtum Mediatorem perſeverante fide adprehenſum pios, poſt hanc vitam beabit, ut primum quidem animae eorum a corporibus ſeparatae, poſtmodum vero eaedem in die reſurrectionis glorificatis corporibus reunitae, ab omnibus miſeriis, doloribus & malis liberatae cum Chriſto, angelis ſanctis & omnibus electis in ſempiterna laetitia, gloria & felicitate vivant, perfecta Dei cognitione, perfecta ſanctitate & iuſtitia ornatae Deum a facie ad faciem ſine fine videant, ſine faſtidio ament, ac ſine defatigatione glorificent*; ad quam beatitudinem perducat nos Chriſtus Ieſus fidei & vitæ ἀρχηγὸς in ſecula benedictus, Amen.

CARMINA ET RYTHMI
DE VITÆ ÆTETNÆ FELICITATE.

Auguſtinus vel quicunque alius auctor in libr. Meditat. cap. 26.

AD perennis vitæ fontem
Mens ſitivit arida.
Clauſtra ternit praeſto frangi
Clauſa quærit anima.
Gliſcit, ambit, eluctatur
Exſul frui patria.
Dum preſſuris ac aerumnis
Se gemit obnoxiam;
Quam amiſit, dum deliquit,
Contemplatur gloriam:
Praeſens malum auget boni
Perditi memoriam.
Nam quis promat, ſummæ pacis
Quanta ſit laetitia?
Ubi vivis mors ignotis
Surgunt aedificia.
Auro celſa micant tecta
Radiant triclinia.
Sectis gemmis pretioſis
Haec ſtructura nectitur.
Auro mundo tamquam vitro
Urbis via ſternitur.
Abeſt limus, deeſt ſimus,
Lues nulla cernitur.
Hyems horrent, aeſtus torrent
Illis nunquam ſaeviunt;
Flos perennium roſarum
Ver agit perpetuum:
Candent lilia, rubeſcit
Crocus, ſudat balſamum.
Virent prata, vernant ſata,
Rivi mellis influunt:
Pigmentorum ſpirat odor,
Liquor & aromatum,
Pendent poma floridorum
Non lapſura nemorum.
Luna non alternat vices;
Sol vel curſus ſiderum:
Agnus eſt felicis urbis
Lumen in occiduum;
Tempus & nox deſunt ei,
Fert diem continuum.
Nam & ſancti quique, velut
Sol praeclarus, rutilant,
Poſt triumphum coronati
Mutuo coniubilant.
Et poſtrati pugnos hoſtis
Iam ſecuri numerant.

De vita aeterna

Omni labe defecati
Bella carnis nesciunt;
Caro facta spiritalis
Mens & unum sentiunt;
Pace multa perfruentes
Scandala non perferent.
Mutabilibus exuti
Repetunt originem.
Veritatis & praesentem
Contemplantur speciem;
Fontis hinc vivi vitalem
Hauriunt dulcedinem.

Inde statum semper idem
Exeuntes capiunt;
Clari, vividi, iucundi
Nullis pereunt casibus;
Absunt morbi semper sanis,
Senectus iuvenibus.
Hinc perenne tenent esse,
Nam transire transiit;
Inde vivunt, vigent, florent:
Corruptela corruit;
Immortalitatis vigor
Mortis ius absorbuit.
Qui scientem cuncta sciunt,
Quid nescire hi queunt?
Nam & pectoris arcana
Penetrant alterutrum;
Unum volunt, unum nolunt,
Unitas est mentium.
Licet cuiquam sit diversum
Pro labore meritum:
Charitas hoc facit suum,
Quod dum amat alterum,
Proprium fit singulorum,
Fit commune omnium.
Ubi corpus, illic iure
Congregantur aquilae,
Quo cum angelis & sanctis
Recreentur animae;
Uno pane vivunt cives
Uniusque patriae.
Avidi & semper pleni,
Quod habent, desiderant;
Non satietas fastidit,
Neque fames cruciat;
Inhiantes semper edunt,
Et edentes inhiant.
Novas semper harmonias
Vox melodo concrepat,
Et in iubilum prolata,
Mulcent aures organa
Digna, per quem sunt victores,
Regi dant praeconia.
Felix, cali quae praesentem
Regem cernit anima,
Et sub sede spectat alta
Orbit volvi machinam;
Solem, lunam & globosa
Cum planetis sidera.

Christe, palma bellatorum,
Hoc in municipium
Introduc me, da soluto
Militare cingulum,
Fac consortem donativi
Beatorum civium.
Probes vires inexhausto
Laborantis praelio,
Nec quietem post proeliatum
Deneges emerito,
Teque merear potiri,
Sine fine praemio.

Paulinus Nolanus Natal. VIII. in Felice.

Omnes, quisque suo, radiabunt lumine sancti.
Dissimili fulgore pares, nec iudice Christo
Alter in alterius meriti dispendia crescent.
Christus erit cunctis regnum, lux, vita, corona.
Cernite distinctos actus sed honore iugatos
Testamentorum veterisque novique magistros,
In quibus una dedit geminas sapientia leges,
Atque ita virtutes variis par gloria pensat.

Alcimus Avitus lib. II. de peccat. origin.

Angelicae qualis narratur gloriae vitae
Sidereas habitare domos, qualemque redemtis
Spondet reddendam mortis post tempora Christus:
Queis neque coniugium curae, nec foedere turpi
Miscuerit calidos cornalis copula sexus.
Quando aberit gemitus, luctus, metus, ira, voluptas;
Fraus, dolor, atque dolus, maeror, discordia, livor,
Nullus egens, nullus inpiens, sed pace sub una
Sufficiet cunctis sanctorum gloria Christus.

Franco Affligenensis de gratia Dei ult.

Luctus ibi nullus resonat, quia nec dolor ullus;
Nil ibi quod pigeat, taedeat, aut pudeat.
Nou ibi peccatum, quod possidet hic dominatum,
Quod fervens vitio non ea fit regio.
Cunctis invisa mors ipsa nec est ibi visa,
Nec metuenda tibi vita perennis ibi.
Non opus est aratris illic, aut imbribus atris,
Semina qui foveant, arida ne pereant.

De vita aeterna

Omnibus eſt unus panis, mirabile munus,
Quem ſemper comedas, nec comedendus eris.
Mirum, ſed verum, facies illic nova rerum,
Qui vere cibus eſt, panis ibi Deus eſt.
Anxietas peſtis, morbus, languor procul eſtis;
Terrigenas premitis, cœlicolas fugitis.
Quaſi ibi veſtis ſit, adeſt ſacra pagina teſtis,
Chriſto veſtitur, qui lavacro ablutus.

Bernhardus de medit. cap. 4.

ESt ibi pax, pietas, bonitas, lux, virtus, honeſtas,
Gaudia, lætitiæ, dulcedo, vita perennis,
Gloria, laus, requies, amor & concordia dulcis.

Iohannes Baptiſta Mantuanus libr. V. ſylvar.

ESt requis illic, illic æterna voluptas,
Perpetuus ſplendor, gaudia, riſus, amor.
Quotquot vtuntur animis & quot non antè fuerunt,
Accipient lœto magnâ theatra ſinu.
Fas erit his noſtros vultus agnoſcere gentis,
Atque dare alternis mutua verba ſonis.
His cum fratre foror, natis cum patribus infans,
Vesperæ nec feſtos ſinet ulla dies.
Quos modo miramur, regione videbimus illâ,
Et veteres inter ſuſcipiemur avos.
Præmia terrenæ mentes terrena ſequantur,
Regnâ manent alio nos meliora loco.

Wilhelmus Alardus decad. VII. od I. p. 175.

CErta ibi eſt quies;
Quieta ibi eſt ſecuritas;
Secura ibi eſt tranquillitas;
Tranquilla ibi eſt felicitas;
Felix ibi eſt ſuavitas;
Suavis ibi eſt iucunditas;
Iucunda ibi eſt ſerenitas;
Serena ibi eſt ſolennitas;
Solennis ibi eſt feſtivitas;
Feſtiva ibi eſt æternitas;
Ibi nec eſt defectio;
Sed optima eſt refectio.
Ibi nec eſt deformitas,
Sed omnium conformitas.
Ibi nec eſt iniquitas,
Sed una ſemper æquitas.
Ibi nec ignorantia,
Sed omnium ſcientia.
Ibi nec indigentia,
Sed omnium ſufficientia.
Ibi nec eſt erudelitas,
Amicitia ſed fidelitas.
Ibi nec eſt fugacitas,
Ævi ſed eſt perennitas.
Ibi nec eſt rapacitas,
Sed eſt optima largitas.
Ibi nec eſt malignitas,
Sed ſumma ibi eſt benignitas.
Ibi nec eſt moleſtia,
Ibi nec eſt anguſtia.
Ibi nec eſt corruptio,
Ibi nec eſt deſtructio.
Ibi nec eſt inanitas,
Ibi nec eſt immanitas.
Ibi nec eſt impuritas,
Ibi nec eſt obſcuritas.
Ibi nec ulla duritas,
Ibi nec imbecillitas,
Ibi nec eſt acerbitas,
Sed expedita fauſtitas,
Et præparata dignitas,
Et impetrata ſanctitas,
Et abſoluta caſtitas,
Amica liberalitas.
Et abſque nube amanitas,
Et abſque noſte claritas,
Et abſque felle caritas,
Et abſque labe puritas,
Et abſque lite veritas,
Et abſque peſte ſanitas,
Et abſque fine hereditas,
Et abſque morte æternitas.
Ibi beata Trinitas
In unitate, Numine
Triuno adimplet omnia.

Paavo Rissanen

THE PRAYER OF BEING IN THE CLOUD OF UNKNOWING

Prayer, according to the mystics, is essentially a form of communication and communion where man becomes aware of God through an immediate experience and perceives His all-permeating presence. Eventually, if man persists in the state of receptivity which prayer creates, he will, through the working of the grace of God, experience a union in which the gap between creature and Creator, dictated by nature, is overcome by grace, and man is united with his Maker. But although God thus prepares the meeting of the finit with the infinite in the human soul, man's perception of this encounter always remains conditioned by and confined within the faculties of his working mind. As Evelyn Underhill writes in her great work on mysticism: "The 'deep yet dazzling darkness,' the 'unfathomable abyss,' the 'Cloud of Unknowing,' the 'embrace of the Beloved,' all respond, not to the Transcendent, but to the mystic's relation with the Transcendent; not an object observed, but an overwhelming impression felt, by the totality of his being during his communion with a Reality which is One."[1]

This being the case, it is hardly surprising that many teachers of the Mystic Way have been especially concerned with how to minimise the role played by man's subjective consciousness in prayer. Especially the doctors of the apophatic school have made an attempt to confine workings of the natural faculties, in order to prepare room for the ineffable. Their teachings have striven first to subdue the old and narrow personality with its desires and urges, and then to liberate the perception of all things limited by the boundaries of name and form. They have travelled the uncompromising way of denial of all things created, *per nada a todo.*

---

1. Evelyn Underhill, *Mysticism*, New York 1961, p. 335.

In the words of T.S. Eliot, paraphrasing the teaching of St. John of the Cross: "To arrive at what you do not know, you must go by a way which is the way of ignorance. In order to possess what you do not possess, you must go by the way of dispossession."[1]

One of the most influential teachers of this schoool was an unknown Englishman of the 14th century who is best known as the author of *The Cloud of Unknowing*. In his teaching on contemplative prayer he urges his student to discard all thoughts and images from his mind, until the only thing that remains is a bare preception of his own being. This train of thought is best developed in the author's tract called *The Book of Privy Counselling*, in which he offers the following advice:

> When you concentrate on prayer, do not plan beforehand what you should do, but forsake all good thoughts as well as evil thoughts... Make sure nothing is left in your consciousness but a naked intent streching unto God, not clothed in any special thought of God Himself, how He is in His essence, or in any of His works, but only that He is as He is...
>
> Let this naked intent be anchored to and founded on a solid faith. Let it contain no other thoughts and feelings than a naked thought and a blind feeling of your own being; as if you said unto God within your mind: All that I am, Lord, I offer unto thee, without any regard of thy attributes. It is enough that thou art as thou art, nothing else is needed.[2]

---

1. T.S. Eliot, 'East Coker'. *Collected Poems* 1909-1962, London 1963, p. 201.

2. *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling*, ed. Phyllis Hodgson, EETS London 1944, p. 135. The modernization of the language of the original text in this and all the other quota-

The beginning of this passage reads in the original "whan pou comyst bi pi-self". These words carry the meaning of withdrawing into an external seclusion "entering into one's own closet" for praying, but they also indicate a state of introversion and recollection. This implies a process where the working of the senses is directed inwards, and the restless flow of consciousness slowly begins to recede. While the preparatory forms of the spiritual quest various prayers and meditations, implied an active engagement of thoughts and feelings, a discursive ruminating of events, ideas and concepts, the author now indicates that his pupil has come to a point where he has to abandon them, "forsake good thoughts as well as evil thoughts". Only thus can his finer spiritual faculties convey to him a truer experience of the being and presence of God.

The human mind cannot, however, be totally emptied, as least not be man's own efforts. Something must remain, in this case a sense of purpose, an intention, a consciousness of what one is doing and aiming at. This is what the author means by his expression "a naked intent". This concept is fundamental to his teaching and occurs in the early chapters of *The Cloud of Unknowing*, where he writes: "For the first time when you do this, you will find but a darkness, or, as it were, a cloud of unknowing. You will know or feel nothing, but there remains in your will a naked intent towards God."[1] In other words, the acts of thought and feeling are now replaced by determined acts of will. The author calls this intent naked because, in his own words, "in this work the perfect prentice seeks neither a release of pain nor an increase in reward, nor anything but God Himself".[2] Even so, the work is difficult; man is by nature unwilling and unable to abandon all concern of his own person, his

---

tions has been done by the present author.

1. *The Cloud*, op.cit. p. 16.

2. Ibid. p. 58.

hopes and fears, and to keep his will still and unwavering, directed towards a single point. For this reason Augustine Baker calls this exercise forced acts or affections of the will because, "after that a soul is become indisposed to prosecute the exercise of meditation, it will be long before that good affections do, as it were, naturally flow from her, so that she will need to use some force upon herself for the producing of the said acts of will, which are imperfect contemplation".[1] This requires a singlemindedless of effort which the author of *The Cloud* refers to when he exhorts his pupil: "Smite upon that thick cloud of unknowing with a sharpe dart of longing love, and go not thence for anything that may befall."[2]

When we compare the teaching contained in *The Book of Privy Counselling* to that in *The Cloud of Unknowing*, we can detect a certain change of tone. The naked intent is still as central as before, yet it has lost something of its previous forced character. The author now writes: "This naked intent...shall be nothing else to your thought and feeling but a naked thought and a blind feeling of your own being."[3] It is no longer a battering-ram to hammer away at the cloud of unknowing; rather, the intent has now a more quiet, restful, almost resigned character. The dart of longing love is no longer fired away, but is waiting for the Beloved to make His call. It is partly possible to speak of a facility which results in progress through practice. This is referred to by Augustine Baker when he speaks of "the exercise of aspirations, which, though they be in substance little different from the former (forced acts of will), yet by reason of the facility wherewith they are produced without force, foresight, or election, purely

---

1. Augustine Baker, *Holy Wisdom*, Glasgow 1972, p. 384.
2. *The Cloud*, op.cit. p. 26.
3. *The Book*, op.cit. p. 136.

flowing from an internal impulse of the Divine Spirit, we therefore give another name, and call them not acts, but aspirations, the constant exercise of which is proper and perfect contemplation." It would seem right to claim that *The Book of Privy Counselling* is addressed to a person who has proceeded from the stage of recollection to the stage of internal prayer, which is called the Prayer of Quiet or Simplicity or, sometimes, Interior Silence. This new stage is further characterised by Evelyn Underhill in the following manner: "The state of Quiet...entails the suspension of surface-consciousness, yet consciousness of the subject's personality remains. It follows generally on a period of deliberate and loving recollection, of a slow and steady withdrawal of the attention from the channel of sense. To one who is entering this state, the external world seems to get further and further away, till at last nothing but the paramount fact of his own existence remains."[1]

Thus the Prayer of Quiet, "the naked thought and blind feeling of your own being" means a descending to the most basic level of consciousness. It does not alienate the contemplative from his everyday existence, nor does it involve complicated feats of mental acrobatics. Rather, it is a marvel of simplicity, as the author exclaims: "I hold him to be a stupid and ignorant person who cannot think and feel that he himself is. I do not mean what he is, but that he is. For even the most ignorant cow and the most stupid beast can clearly feel its own being... How much more can then man, who is endowed with the faculty of reason which surpasses that of all other beasts think of and feel his own being."[2] Rather, the sence of one's own being, the undifferentiated experience that one exists, is usually coverd by the more superficial and diversified perceptions of the various sense phenomena. Man's thoughts and feelings are occupied by his conditions and actions, past, present and

---

1. Underhill, op.cit. p. 318.
2. *The Book*, op.cit. p. 137.

future, to the extent that the basic experience of his plain existence, the feeling that tells him that he is, is drowned by the louder voices. But when, through practice, the clamour of surface consciousness begins to subside, it becomes possible to follow the author's advice: "Look up then joyously and say to your Lord, either with spoken words or within your heart: 'All that I am, Lord, I offer unto thee, for thou art that.' And think nakedly, plainly and simply that you are as you are, without any manner of intellectual curiosity."[1]

Thus the experience of plain and undifferentiated being releases the contemplative from the burden of his own deeds and their effects. There are good and bad, causes of joy and bitter remorse, but underlying these is the silent flow of being, which streams from God and is the life-giving force in everything that is done. In the stillness of waiting it begins to dawn on the contemplative that what really matters is not the superficial deeds done, but the fundamental fact of existence, the great divider which separates that which is from that which is not. Here he begins to get an idea of the shared nature of all being; man has not this gift by his own power, within his own resources, but all being stems from the being of God, who is present and participates in all that is. The willful relinquishing of one's hopes, fears and expectations, the acquiescence in waiting in the darkness of the cloud of unknowing, leads to a process described by T.S. Eliot:

> I said to my soul, be still, and wait without hope
> For hope would be hope for the wrong thing; wait without love
> For love would be love for the wrong thing; there is yet faith
> But the faith and the love and the hope are all in the waiting.

---

1. Ibid.

> Wait without thought, for you are not ready for thought: So the darkness shall be the light, and the stillness the dancing.[1]

It is in this stillness where both God and man remain without speaking that the paramont fact of being makes itself known and reveals its nature. God is what He is, "the cause and being of all things", "the blissful being of himself and man alike". Man, though accidentally, judged by his deeds, "a foul and wretched sinner", is none the less a being who has his being in God, inseparably united with Him. Thus the author exclaims:

> Leaving all curiosity far behind, worship God with your substance, offer all that you are to all that He is, just as He is, to Him who of Himself alone is both His own blissful being and yours. And thus united to Him, you will in a marvellous manner worship God with Himself, for all that you are you have of Him, and He it is. And though you had your beginning in your substantial creation, which was from nothing, yet your being has evermore existed in Him without a beginning and without an end, as He Himself is.[2]

Thus, it would seem, we will be justified in referring to this stage of contemplative prayer, where the person practicing it finds his own true substance in the undifferentiated being which proceeds from God and is one with God's being, with the name *The Prayer of Being*. When we do this, we are fully conscious that such labels are at best tentative and only applicable within the system of a certain teacher, whereas the teaching of other doctors require other labels.

At this point we may also ask, whether the Prayer of Being of the author of *The Cloud* does not imply and

---

1. T.S. Eliot, 'East Coker', op.cit. p. 200.
2. *The Book*, op.cit. p. 144.

identification between the soul and the godhead, if both are participants of the same being? To answer such doubts we must first notice that the Prayer of Being is but a half-way station on the Mystic Way, as taught by the author of *The Cloud.* It is a restful state of peace and quiet, where the soul may recuperate from the hardships she has suffered in persisting in the face of the darkness of the cloud of unknowing. However, the bare sense of one's own being vis-a-vis the being of God soon loses its restful character and becomes, perhaps surprisingly, a source of pain. The state of restful quiet is not something to remain in, but rather a spring-board for a loving and complete union with God. At a later stage, the author explains:

> Therefore, whenever you become aware that that which yoy see and feel in this work is yourself and not God, you must feel a true sorrow and heartily long for the feeling of God. You must constantly desire to be delivered from the sad knowledge and foul feeling of your blind being. Long to flee from yourself as from poison.[1]

The prevailing feeling of the contemplative will now be a deep sorrow. He experiences himself as a "full heavy and a full painful burden". He longs to be clothed in God alone, but is none the less conscious of the garment of the self. Thus he has become his own cross, which he must carry, until God delivers him and allows the soul to abandon her separated being into God's hands. In the words of Evelyn Underhill: "The passive receptivity of the Quiet is here developed into av active, out-going, self-donation, which is the self's response to the Divine initiative. By a free act, independent of man's effort, God is self-disclosed to the soul; and that soul rushes out willingly to lose itself in Him."[2]

---

1. Ibid. p. 156.
2. Underhill, op.cit. p. 333.

Thus the summit of the Mystic Way is not reached through a passive state of being which leads toa gradual dissolution of the self into the infinite, but through an active, self-giving participation in the life of the Trinity. As the Father communicates His nature to the Son, so from the loving union between the Father and the Son proceeds the third person of the Trinity, which is the Holy Spirit. Through the acts of Incarnation and Redemption the Son conveys this same Trinitarian life to all those who are united with Him by faith and by grace. Thus, when the contemplative experiences his naked being, and the ontological union which exists between God and man through the order of Creation, he likewise receives, through the Spirit of God, a wound of love which makes him long to uield this gift of life back to God, to relinquish his narrow individuality. but also prepares him to receive his being, life and personality renewed from the hands of the Father, through the Son, in the power of the Holy Spirit.

Anssi Simojoki (Lappi)

DIE GEBETSPRAXIS DER WESTFINNISCHEN BETERBEWEGUNG

1. *Die Bewegung, ihre Geschichte und Kennzeichen*

Mehrere lutherisch-pietistische Erweckungsbewegungen haben ihre tiefen Spuren auf die lutherische Kirche Finnlands seit dem 18. Jahrhundert gedrückt. Die westfinnische Beterbewegung ist die älteste Bewegung, die heute an der Westküste Finnlands in der Umgebung der Küstenstädte Uusikaupunki, Rauma und Pori lebt. Die Anzahl der Beter steigt heutzutage bis auf 3000-5000 Menschen an. Die Entstehung der Bewegung wird im allgemeinen auf die große Erweckung um die Mitte des 18. Jahrhunderts in westlichen Teilen Finnlands zurückgeführt.[1]

---

1. Dr. theol. Harri Heino hat in seiner Dissertation (1976) die These angeführt, daß die westfinnische Beterbewegung erst im 19. Jahrhundert für sich aufgetaucht sei und demzufolge von der Kontinuität mit der Volkserweckung des 18. Jahrhunderts in West-Finnland, kirchengeschichtlich betrachtet, kaum die Rede sein konnte; Heino, H.: Die Homilien des Makarius und die Beterbewegung. Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980. Hrsg. von W. Strothmann. Göttinger Orientforschung I Reihe Syriaca. Wiesbaden 1983, 343-354. Diese an sich interessante These hat bis auf weiteres keinen überzeugenden Durchbruch geschafft.

   Prof.Dr. Eino Murtorinne betrachtet Heinos These als eine interessante Ergänzung des früheren Gesichtspunkts, der für die Bedeutung der ekstatischen Erweckungen am Beginn des 18. Jahrhunderts kaum genug Verständnis hatte. Heinos Forschungsresultate sind von komplettierender Natur. Murtorinne, E.;

Während des 19. Jahrhunderts hat auch Finnland mehrere Wellen verhältnismäßig umfangreicher Volkserweckungen erlebt. Seit der Mitte des Jahrhunderts nahm der Prozeß der Differenzierung der Bewegungen zu. Kennzeichnend für die Beterbewegung in westlichen Teilen Finnlands können folgende charakteristische Züge aufgezählt werden:

1. Das Gebet auf den Knien sowohl in Hausandachten als auch in großen Versammlungen.
2. Lutherisch-orthodoxe kirchliche Bücher aus der schöpferischen schwedischen Hochorthodoxie vom Ende des 17. Jahrhunderts, der sogenannten karolinischen Frömmigkeit: das Gesangbuch (1701), Handbuch, Agende und Gebetbuch (1694), der

---

Teologinen Aikakauskirja - Teologisk tidskrift 1977, 73-77.

Dr. phil. Päivikki Suojanen, Religionshistorikerin und Beterforscherin, charakterisiert die Bedeutung der neueren Erweckung im 19. Jahrhundert als ungemein wichtige Impulse für die Beterbewegung und ihre Kontinuität. P. Suojanen: Sana, saarnaaja, tilanne. Spontaanin saarnan tuottamisprosessi Länsi-Suomen rukoilevaisuudessa. ("The spontaneous Sermon: Its Production and Context") Helsinki 1978, 10-13.

Der Rechtshistoriker Heikki Ylikangas hat die Kontinuität zwischen den älteren Volkserweckungen und den späteren Erweckungen im 19. Jahrhundert in Ostbottnien gegen traditionelle Ansichten betont; Ylikangas, H.: Etelä-Pohjanmaalla 1830- ja 1840-lukujen taitteessa. Helsinki 1979 ("Die Erweckten im Gericht. Massenprozesse gegen die Erweckten in Südostbottnien 1830/1840").

Für die Bedeutung der Kontinuität in West-Finnland spricht der Gebrauch der Gesang- und Andachtsbücher.

Katechismus von Luther und Erzbischof Olaus Svebilius (1689, auf Finnisch 1745).

3. Lutherisch-pietistische Liederbücher aus dem 18. und 19. Jahrhundert.
4. Die klassische lutherisch-pietistische Postillenliteratur: M. Luther, J. Tauler, J. Arndt, J. Gerhard, C. Scriver, J. Bunyan, F.W. Krummacher, A. Peleario (Pseudonym), A. Nohrborg, mehrere schwedische Autoren und finnische Namen aus dem 18. und 19. Jahrhundert.[1]
5. Die ältere Bibelübersetzung (1766/1923) ist praktisch die Luther-Bibel in der finnischen Sprache. Die alte Kirchenbibel genießt Hochachtung auch bei etlichen anderen Bewegungen in Finnland.[2] Die alten Gesang-

---

1. Tiililä, O.: Rukoilevaisten kirjoja, Helsinki 1961 ("Bücher der Beter"), die bahnbrechende Forschungsarbeit über die Literatur der Beter. Paleario, s. Benrath RE 14 1904, 601-605 und Welti, M.E.; Kleine Geschichte der italienischen Reformation. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 193, Gütersloh 1985, 18-21.34.44-48.54.; Der "Trattato utilissimo del Beneficio di Giesù Christo crocifisso, verso i christiani" Venedig 1540-1543, stammt von einem anonymen Benediktiner in Italien und ist später Aonio Paleario (1503-1570) zugeschrieben worden, weil er mit Palearios "Libellus de morte Christi" 1542 verwechselt worden war. "Trattato utilissimo del Beneficio..." ist seit 1857 bei den Betern im Gebrauch gewesen. Die Beter haben das Büchlein noch 1981 übersetzen lassen und der lutherischen Kirche in Ambo-Kavango/Namibien als Geschenk gesandt. Der Titel kommt gar nicht in Tiililäs Riesenwerk vor.

2. Die älteste Übersetzung ist in Gebrauch auch bei den verschiedenen Gruppierungen des Laestadianismus. Er bildet in jedem Fall heutzutage die größte Gruppe der pietistischen Erweckungsbewe-

und Handbücher sind mit etlichen älteren Postillen und Andachtsbüchern in Neuauflagen erschienen. Postillen mit stärker hallensischer Prägung sind mehr in den Hintergrund getreten zu Gunsten Luthers.

Das Gemeinschaftsleben der westfinnischen Beterbewegung spielt sich heute regelmäßig in kleineren und größeren Versammlungen ab. Kennzeichnend für sie sind auch die Hochämter nach der karolinischen Agende und mit dem alten karolinischen Gesangbuch.[1] Die Versammlungen werden geleitet von Laienpredigern und Pfarrern mit Vertrauensstatus. Das kirchliche Amt und die Sakramente genießen Hochachtung. Als Kehrseite der hohen Erwartungen an Kirche und Predigtamt ist eine ziemlich starke dogmatisch motivierte und eschatologisch gefärbte kirchenkritische Haltung zu nennen. Sie wird aktualisiert zu Zeit z.B. in der Debatte um die Frauenordination und im Streit um die Bibel.

2. *Die Gebetspraxis in Hausandachten und in Versammlungen*

Der ursprünglich ostfinnische Pietistenname "Beter" aus Karelien ist gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf die west-finnische Bewegung übertragen worden, im Un-

---

gungen in Finnland. Die Alte Kirchenbibel ist nach dem 2. Weltkrieg in mehr als 100 000 Exemplaren erschienen.

1. Die Beter sind Mitglieder der finnischen Volkskirche. Etliche Beter besuchen nur solche Gottesdienste, die nach der alten Gottesdienstordnung in ca. 10-15 west-finnischen Gemeinden 2-4 Mal pro Jahr gehalten werden, etliche auch solche, die nach der modernen finnischen Agende gehalten werden, wenn ein Pfarrer mit Vertrauensstatus predigt.

terschied zu den anderen lutherisch-kirchlichen Erweckungsbewegungen ("die evangelische Bewegung"; "die Erweckten": "Laestadianismus"). Das Gebet steht im Vordergrund der Spiritualität sowohl was die äußeren Formen als auch den Inhalt betrifft. Es ist eine fast ausnahmslose Gewohnheit, die privaten häuslichen Zusammenkünfte und Gespräche mit Gebeten zu beginnen und abzuschließen. Man betet ausnahmslos auf den Knien. Wenn man mehr Zeit hat, liest man Lesestücke aus Postillen und singt geistliche Lieder. Der Gesang wird als Gebet verstanden im Sinne "bis orat qui cantat". Wenn die Unterhaltung ausschließlich weltlich ist, ohne gemeinsamen Umgang mit Christus, dann ist das zu entschuldigen. Dieser Zug wird oft von Forschern und außenstehenden Beobachtern als eine Form der Gesetzlichkeit verstanden. Die Beter würden diese Interpretation mit Entrüstung zurückweisen. Sie verstehen das gemeinsame Gebet in der Unterhaltung in Kategorien der Liebe: Je mehr der Christ seinen Heiland liebt, desto williger ist er, mit ihm Umgang zu halten. Das Gebet ist ja ein von Christus selbst eingesetztes Mittel, um mit Gott den Umgang zu halten: "Uns sind ja das Gebot zu beten und die Verheißungen auf das Gebot gegeben worden." Das tägliche Familienleben wird geprägt durch Morgen- und Abendgebete sowie Tischgebete aus dem Katechismus. Das tägliche Gebet wird nicht verstanden als Leistung, obwohl man bisweilen kaum darauf eingestellt ist zu singen und zu beten. Die Impulse des Geistes zum Beten sind wichtige Gnadengaben, aber das Beten darf nicht auf irgendeiner Inspiration beruhen. Es mag genug sein, daß Christus das Gebet eingesetzt hat mit wunderbaren Verheißungen. Wenn Christus und die heiligen Apostel so sehr gebetet haben, warum dann nicht die sündigen Christen, die mehr Erbarmen bei Gott nötig haben. Die Regelmäßigkeit im Beten bewahrt die Spiritualität vor dem einseitig gefühlsmäßigen oder nur impulsiven Individualismus. Es ist wichtig, den Umgang mit Christus zu halten, auch gegen die Stimmungen und Gefühle bei den Einzelnen.

Das Kernstück des Gebetes ist immer das Vaterunser. Es kommt im Gebet jedes einzelnen Betenden jedesmal vor. Man betrachtet alle übrigen Gebete als seine Variationen. Es wird oft angefangen mit Akklamation oder Hinweis auf Römer 8: "Hör uns Abba, lieber Vater, Vater unser, der Du bist im Himmel..." Man liest gern auch verschiedene Gebete aus Gesang- und Gebetbüchern wie auch aus dem Katechismus. Spontane persönliche, oft sehr flehentliche Bitten werden eingewoben. Meines Erachtens spielen die Büchergebete eine objektive Rolle beim Beten um das nötige Gleichgewicht zwischen der subjektiven und objektiven Seite der Spiritualität zu halten. Das Vaterunser bildet jedes Mal den Ausgangspunkt und die Krone des Bittens. Das Gebet wird fast ausnahmslos mit dem aaronitischen Segen abgeschloßen. Nunmehr hört man, daß auch dann und wann die Zehn Gebote im Gebet rezitiert werden. Sowohl in Hausandachten als in größeren gemeinsamen Versammlungen folgen immer wenigstens zwei Gebete aufeinander. Das erste Gebet beginnt den gemeinsamen Umgang mit dem Herrn, das zweite schließt das freie Beten ein. Das zweite Gebet wird als Bekräftigung der Versammelten betrachtet. Diese Bekräftigung wird auch als "Amen" des Heiligen Geistes verstanden. Wenn ein Gebet unakzeptabel für die Versammelten ist, wird es mit Schweigen abgewehrt oder auch mit Gesang unterbrochen. Als Kriterien für solche ungewöhnlichen Sonderfälle dienen z.B. offene Irrlehre, übertriebener Subjektivismus oder unbeherrschtes Auftreten im Beten. Das Letztgenannte bedeutet nicht spontane Freude, deren starke Ausdrucksformen als legitim gelten können. Es können auch mehr Gebete aufeinander folgen als die typischen zwei. Wenn der Geist der Gnade und des Gebets ausgegossen ist (Sach. 12:10), können mehrere Gebete . drei bis fünf - aufeinander folgen. Zwischen den einzelnen Gebeten werden gewöhnlich einige Verse gesungen. Solche Verse tragen klaren Gebets- oder Lobcharakter.

Die Versammlungen werden ausnahmslos mit gemeinsamem Beten auf den Knien begonnen und abgeschlossen. Als Vorbild dienen Christus und die heiligen Apostel wie

z.B. Paulus in Milet, Apg. 20:36. Knie oder Kopf zu beugen gilt es jedesmal, wenn der Name "Jesus" genannt oder gesungen wird. Wenn ein trinitarischer Lobpreis im Singen vorkommt, steht die ganze Gemeinde auf.

Die Versammlungen in Häusern oder Gemeindesälen dauern zwei bis fünf/sechs Stunden. Die Besucher aber haben die Freiheit, hereinzukommen und hinauszugehen, wie sie wollen. Zwischen Predigten und Singen darf jeder Besucher mit dem Gebet beginnen. Es ist ausgeschlossen, daß man Lieder oder Predigten mit spontanem Beten unterbrechen würde. In einem solchen Falle würden die übrigen Besucher der Versammlung sitzen bleiben. Wenn aber jemand das Gebet an seiner legitimen Stelle anfängt, so folgt die ganze Versammlung dem einzelnen Beter auf die Knie. Solches Gebet kann mehrmals während einer Versammlung vorkommen. Es ist ein charakteristisches Kennzeichen für eine gute Versammlung, daß mehrere Gebete zwischen den Liedern und Predigten vorkommen. Der Geist der Gnade und des Gebets ist dann in offenkundiger Weise ausgegossen worden. Es wird als eine Gnadengabe betrachtet, wenn jemand als Beter in den Versammlungen wirkt. Z.B. kann ein bekannter Beter oder eine Beterin gefragt werden, ob er/sie nicht als eine Art Durchbrecher wirken möchte. Die Prediger können sogar um die Hilfe der Beter bitten, um freimütiger reden zu können. Oft kann es passieren, daß ein Beter/eine Beterin spontan um die Hilfe des Heiligen Geistes für Prediger, die in Ohnmacht geraten erscheinen, flehentlich bitten kann. Diese Gabe hat potentielle oder offenkundige prophetisch-charismatische Funktion innerhalb des strengen lutherisch-orthodoxen dogmatischen Rahmens. In Familien- und Hausandachten ist jedermann ein Beter, besonders die Eltern, nicht nur die Charismatiker.

Heutzutage verbreitet sich die "Erfolgstheologie" aus Amerika, und es ist interessant, die Gebetspraxis der Beterbewegung im Lichte der neueren Wunderbeterbewegungen zu betrachten. Ein Unterschied zeigt sich auf den ersten Blick in der Verdrängung des Vaterunsers und der objektiven Seite des Betens. Bei westfinnischen Betern gilt es als etwas Unerlaubtes, Gott zu erpressen. Jedoch

ist es üblich, auf eine Art der Bettlerfrechheit hinzuweisen: "Betet, Gott liebt solche unverschämten Bettler!" Als biblische Vorbilder par excellence für solche Unverschämtheit dienen besonders der schreiende, blinde Bartimäus und das kanaanäische Weib. Ein solches Verfahren wird nicht voluntaristisch verstanden, sondern Gott will es und der Heilige Geist wirkt es in solcher Weise. Beispiel: Ein Laienprediger, ein ehemaliger Boxer, hat in folgender persönlicher Weise von seiner eigenen Erfahrung berichtet: "Als ich noch in der Welt sündigte, hat Gott mich in der Erweckung durch Knockout besiegt. Später, inmitten meiner tiefsten Anfechtungen habe ich Gott mit allen seinen Gnadenverheißungen durch Knockout besiegen müssen, weil Er es so wollte." Das Verhältnis zwischen Bitte und Lob im Gebet beruht auf der göttlichen Gnade. Die beiden Elemente sind immer da. Es ist ein Zeichen der Gnade, wenn gegen Ende der Versammlung Loblieder und Lobgebete folgen.

Das majestätische "dein Wille geschehe" steht souverän über allem menschlichen Bitten. Das objektive Gebetsmaterial - Büchergebete, Liedverse - übt den dogmatischen Einfluß auf die Beter aus. Diese Tatsache bildet meines Erachtens den wichtigsten Unterschied zur Erfolgstheologie.

3. *Schlußfolgerungen*

Das Ideal in Versammlungen scheint das Gleichgewicht zwischen den einzelnen Bestandteilen zu sein:

a) die charismatische Freiheit/die gute Ordnung,
b) Predigten/Singen, Beten, persönliche Gespräche,
c) die objektive, dogmatisch tadellose Seite im Gebet/die subjektive Erfahrung,
d) Dogma / Charisma,
f) es kommen keine eigentlichen Abstufungen der Gebete vor,

g) in allen Formen bildet das Beten Variationen des Gebets des Herrn. Das Vaterunser ist, wie gesagt, der Ausgangspunkt und die Krone.

Es ist oft von Kritikern der Beterbewegung behauptet worden, daß das Gebet bei ihnen als Gnadenmittel die Stellung der Rechtfertigungslehre in den Schatten stellen würde. Dabei bleibt die Tatsache außer acht, daß das Gebet **ein** (obgleich ein) wichtiger Teil der Spiritualität bildet. Ein Gedanke aus Christian Scrivers "Seelenschatz" wird häufig zitiert: "Das Gebet ist die Tochter des Glaubens und sorgt für ihre Mutter." Man soll Predigten und Lieder sowie Hymnen hören wie auch die geistliche Literatur beachten, wie sie von Betern gelesen wird. Diese Literatur repräsentiert altlutherische orthodoxe Lehre und altlutherische kirchliche Praxis, wie sie in den alten kirchlichen Sitten bei den westfinnischen Betern zum Ausdruck kommt.

Kirchen- und theologiegeschichtlich interessant ist, daß außer der Bibel (Christus und die heiligen Apostel) Martin Luther und Johann Arndt als Lehrer des Gebets par exellence betrachtet werden. Johann Arndt wirkt besonders durch die Postille, mehr als durch die "Bücher vom wahren Christentum".

4. *Interpretation*

Die finnische Pietismus-Forschung ist traditionell von gewissen theologiegeschichtlichen Voraussetzungen bestimmt worden. Sie postulieren ein Vorverständnis für die Interpretation, das am ehesten bei Albrecht Ritschl und seiner Schule zu Hause ist. Beim Lesen der Fußnoten habe ich beobachtet, wie sehr der berühmte Ritschl-Schüler Wilhelm Koepp ganz und gar die Interpretation

dominiert hat.[1] Meines Erachtens hat man die unbestrittene dogmatisch-kirchliche Seite der Beterbewegung gänzlich unbeachtet gelassen. Als ein Zeichen dafür kann der unklare Gebrauch des Begriffs "Mystik" angeführt werden.[2] Man hat sich kaum gefragt, wie "mystisch" z. B. die für Luther unaufgegebene Lehre von der Realpräsenz Christi im Sakrament und im Glaubenden verstanden werden kann, ohne daß man die Reinheit der lutherischen Lehre preisgeben würde. In dieser Frage kann der berühmte Angriff von Adolf von Harnack gegen Luther als "den Biblizisten und mittelalterlichen Scholastiker" sogar den Kern des Problems erleuchten[3]. Man hat ja die Quellen der lutherisch-pietistischen Literatur aus katholischer Spiritualität abgeleitet, ohne zu fragen, ob ein

---

1. Johann Arndt bei Tiililä 1961, 34-83.
   Kansanaho, E.: Hallen pietismin vaikutus Suomen varhaisempaan herännäisyyteen. Helsinki 1947, 11-17, 69-71. ("Der Einfluß des hallensischen Pietismus auf den frühen finnischen Pietismus").
   Kansanaho, E.: Wegeliuksen postillan lähteet ja teologia. Helsinki 1947, 95, 102-106, 140-148, 202-204. ("Die Quellen und die Theologie der Postille des Wegelius".)
   A. Ritschls "Geschichte des Pietismus" dominiert die Interpretation der Mystik, obgleich mit gewissen bescheidenen Vorbehalten: Trotz gewisser Einseitigkeiten hat Ritschl nach Kansanaho (a.a.O., S. 16) gelehrt, die mystischen Wurzeln des Pietismus zu verstehen.

2. Die Interpretation von Ritschl-Koepp bildet oder bestimmt noch in den jüngeren Forschungen den Hintergrund, teilweise auch die Fragestellung, z. B. bei Heino (s.o.) und auch in der religionsphänomenologischen Forschung von P. Suojanen 1978, 9-18.

3. Harnack, A. von: Dogmengeschichte, Grundriß der Theologischen Wissenschaften 4. Teil, 3. Band, 4. Aufl., Tübingen 1905, 427-434.

dogmatischer Filter bei den Autoren auch in Gebrauch gewesen ist. Das Gesagte gilt besonders für Johann Arndt. Bei ihm und bei der westfinnischen Beterbewegung kommt eine Analogie vor, die weit mehr dogmatisch als mystisch-spiritualistisch ist. Arndt wurde ja als einziger Geistlicher wegen seines Beharrens auf der Taufformel Luthers - besonders auf dem Exorzismus - von dem Fürsten Johann Georg von Anhalt abgesetzt und des Landes verwiesen. Die westfinnischen Beter haben allein die altlutherisch-orthodoxen kirchlichen Bücher behalten, z.B. die altlutherische Taufformel mit dem Exorzismus, der aus Schweden und Finnland ansonsten verschwunden ist. Die große Erneuerung von kirchlichen Büchern in Finnland gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist theologiegeschichtlich kräftig von J.T. Beck, A. Ritschl und der Vermittlungstheologie, später auch indirekt vom freikirchlich geprägten, gemeinprotestantischen Allianzrevivalismus bestimmt worden. Die neuen Einflüsse haben besonders die alte lutherische Taufformel abgeschafft. Vor diesem Hintergrund kann man mit Recht die These anführen, daß die westfinnischen Beter lutherisch-dogmatischer gewesen sind, als die Forschung es im allgemeinen hat einsehen können.

Was die außerlutherischen Einflüße betrifft, dürfte vielleicht eine neue Betrachtungsweise von Nutzen sein. Heutzutage gilt der Ehrenname "ökumenisch" für alles, was das gemeinsame Erbe des Christentums einsehen und ausnutzen kann. Ist es nicht Anliegen des Luthertums jede biblisch positive Spiritualität mit Hilfe des dogmatischen Filters auszunutzen und zum Besten der Kirche einzubringen? Luther, Melanchthon, Chemnitz und J. Gerhard waren ja bestrebt, nicht nur mit Rom, sondern mit der ganzen Christenheit über den rechten Glauben zu sprechen. Darum könnte man thesenartig eine Gegenfrage an die traditionelle Pietismus-Forschung stellen: Wie reich sind das altkirchliche Erbe und die Spiritualität des Luthertums im Lichte der lutherisch-pietistischen Bewegungen? Gibt es wesentliche lutherische Dimensionen, die vielleicht nach der Wirkung der liberalen Theologie, Vermittlungstheologie, Ritschls und Harnacks und des

gemeinprotestantischen Allianzrevivalismus so fremd erscheinen, daß man bereit sein kann, sie ohne weiteres für unlutherisch, sogar unkirchlich zu halten?[1]

Die westfinnische Beterbewegung ist ein konkretes Fragezeichen, sogar ein Paradoxon: die alte westfinnische pietistische Laienbewegung hat für 100 Jahre altlutherisch-orthodoxe Bücher und Kirchlichkeit bewahren können, obgleich ihre Spiritualität auf der wissenschaftlichen Ebene oft als mystisch-spiritualistisch charakterisiert worden ist und die lutherisch-dogmatischen Wesenszüge meistens unbeachtet geblieben sind.

---

1. Schmidt, M.: Pietismus. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972, 18-20. Greschat, M.: "Orthodoxie und Pietismus. Einleitung". In Gestalten der Kirchengeschichte 7, hersg. von Martin Greschat, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982, 7-35. Stoeffler, F.C.; Johann Arndt in op.cit. 37-49.

Martin Tamcke (Göttingen)

ARMIN T. WEGNER UND DAS GEBET BEI LEV N. TOLSTOI

Nur wenige Augenzeugen deutscher Zunge geben einen Einblick in das traurigste Kapitel der armenischen Kirchengeschichte unseres Jahrhundets: dem Armeniergenozid in der Türkei während des Ersten Weltkrieges[1]. Einer der wichtigsten ist der deutsche Schriftsteller Armin T. Wegner, der sich als Sanitätsoffizier der türkischen Armee im Stab des Generalfeldmarschalls von der Goltz aufhielt[2].

Auch für andere Bereiche der Ostkirchengeschichte ist Wegner ein wichtiger Augenzeuge: so für die Geschichte der russischen Christenheit nach der Revolution von 1917[3]. Wie die Verbindung Wegners zu Armenien familiengeschichtlich vorbereitet gewesen ist - sein Vater war

---

1. Dazu: C.J. Walker, Armenia, The Survival of a Nation, London 1980; Y. Ternon, Les Arméniens, Histoire d'un génocide, Paris 1977 (dt.: Tabu Armenien, Geschichte eines Völkermords, Berlin 1981).

2. Zu ihm: H. Bieber, Armin T. Wegner - Bibliographie, in: A.T. Wegner, 'Fällst du, umarme auch die Erde' oder 'Der Mann, der an das Wort glaubt', Wuppertal 1974, S. 217-287.
   R.M.G. Nickisch, Armin T. Wegner, Wuppertal 1982.
   M. Rooney, Leben und Werk Armin T. Wegners, Frankfurt 1984.
   J. Serke, Die verbrannten Dichter, Weinheim/Basel 1977, S. 38-51.
   J. Wernicke-Rothmayer, Armin T. Wegner, Frankfurt 1982.

3. Z.B. hinsichtlich der russischen Sekten, A.T. Wegner, Fünf Fragen über dir, Wuppertal 1979, (Nachdruck von 1930), S. 195f und 200-202.

Bauführer bei der Bagdadbahn[1] - so auch die zu Rußland. Zu dieser familiären Vorgeschichte notiert Wegner: "Dietrich Ackermann, ein reicher Stettiner Schiffreeder, hatte durch die Besatzung der Stadt durch die Franzosen alles verloren. Auf der Rückkehr vom Rathause erkrankte er an Lungenentzündung und zerriß im Fieber die Bons, die er als Bezahlung für eine große Reislieferung erhalten hatte. Zwei Monate nach seinem Tode gab seine Frau, Jeanette Sophie Christine, zu allem Unglück Zwillingen das Leben, zwei kleine Mädchen, Marie und Madeleine, von denen Marie unsere Urgroßmutter war. Fast völlig mittellos, hatte die Mutter sechs Kinder zu ernähren; aber ihre älteste Tochter Friederike benutzte die Durchreise der russischen Kaiserin an der polnischen Grenze, um für ihre Mutter zu bitten, die mit ihrer hohen Sprachkenntnis als Dolmetscherin in Stettin die Verhandlungen zwischen Russen und Franzosen geführt hatte. In der Frühe, als Friederike kaum angekleidet war, und die kaiserlichen Wagen schon zur Abfahrt bereitstanden, kam eine Frau mit dem Rufe zu ihr in das Zimmer gestürzt: 'Zur Kaiserin!' Ohne Handschuhe riß sie Friederike mit fort... Auf den Ruf der Kaiserin ging Jeanette Sophie 1816 an den russischen Hof nach Petersburg. Kaiser Alexander I. empfing sie mit den beiden kleinen Mädchen im Winterpalais an der Newa, und lieh Jeanette Sophie ein zinsfreies Darlehen von mehreren tausend Rubeln, um in Petersburg eine Lehranstalt für junge Mädchen der höheren Stände zu errichten. Sie genoß alle Vorzüge des Adels bei Hof... Infolge der Eröffnung zahlreicher ähnlicher Schulen ging das Institut bald wieder ein. Mit ihren kleinen, sehr zarten und heftigen Händen machte die immer noch junge, verwöhnte Frau um der Not ihrer Kinder willen, sich abermals auf den Weg, der sie durch ganz Rußland bis an die Grenzen Asiens führte. Erst kurz vor seinem Tode in Taganrock

---

1. Vgl. Tamcke, Armin T. Wegner und der Armeniergenozid (Vortrag zum 23. Deutschen Orientalistentag vom 16.-20.9.1985 in Würzburg, i.Dr.).

erließ ihr Alexander auf der Durchreise durch Saratow die Schuld. Damals gaben die beiden jungen Mädchen in der Umgegend der kleinen Stadt bei dem russischen Adel Tanzunterricht. Acht Mädchen von siebzehn und achtzehn Jahren wurden von unserer erst vierzehnjährigen Urgroßmutter unterrichtet. Drei Jahre später verließ Marie für immer Rußland, während ihre Zwillingsschwester Madeleine den Advokaten Kryloff in Moskau geheiratet hat und so zur Stammutter des russischen Zweiges unserer Familie wurde. Ihre Tochter Anastasia, die unsere Familie noch zur Zeit unserer Mutter oft auf dem Gute unseres Großvaters in Bogdanowo besuchte, heiratete später den berühmten Leibarzt Alexander III., Dr. Botkin, der am Hofe von bedeutendem Einfluß war"[1]. Noch zu Beginn seiner Rußlandreise 1927/28 war Wegner nicht über das Schicksal seiner russischen Familienangehörigen informiert. Erst auf dieser Reise bringt er dazu einiges in Erfahrung: "Hier ist, was ich über das Schicksal der Botkins erfuhr: Von den fünf Söhnen unserer Urgroßtante Anastasia, die in San Remo an Lungentuberkulose starb und im Pokrowsky-Kloster in Moskau begraben liegt, folgte Eugen Botkin, in Beruf und Stellung als Arzt und Günstling, seinem berühmten Vater - er ist es, der mit Nikolaus Romanow um das Leben kam. Als wirklicher Leibarzt des Zaren hat er die meisten Jahre im engsten Kreis der kaiserlichen Familie verbracht. Seine Kinder kamen stets mit den Kindern des Zaren in Zarskoje Selo in nahe Berührung. Dimitry, der älteste aus unserer Generation und Leibkosak des Zaren, fiel schon zu Beginn des Krieges in Polen... Nach dem Ausbruch der Revolution war Dr. Botkin einer der wenigen, der mit dem Zaren in die letzte Verbannung ging. 'Japanisches Rotes Kreuz' stand auf dem prunkvollen Schlafwagen des Zuges zu lesen, der noch immer mit einer vielfachen Dienerschaft in rasender Schnelligkeit dem Ural zustrebte. In diesen Tagen folgten unsere jüngsten Großvettern, Tatjana und Gleb, ihrem Vater in die Verbannung.

---

1. Wegner, Finger, S. 62-64.

Zuweilen sahen sie Dr. Botkin und die Zarenkinder am Fenster des eingeschlossenen Hauses in Tobolsk, und Gleb ... vertrieb ihnen die Langeweile, indem er ihnen seine sonderbaren Tierkarikaturen sandte. Eines Tages wurde allen das Anlegen der Achselklappen verboten; nur Nikolaus fuhr gegen sein Versprechen fort, sie heimlich im Zimmer zu tragen. Im April mußte er mit seinen Kindern auf einem einfachen Bauernwagen Tobolsk verlassen, und Dr. Botkin erhielt fast als einziger die Erlaubnis, sie zu begleiten. An diesem Morgen haben Tatjana und Gleb ihren Vater zum letzten Mal gesehen. In Jekaterinenburg aß man Schwarzbrot an ungedeckten Tischen, der Garten war umzingelt, selbst vor der Toilette standen bewaffnete Rotarmisten. Vergeblich war Dr. Botkin bis in die letzten Tage mit Aufopferung für die Befreiung der Romanows bemüht; im Korken der Milchflasche versteckt, empfing er Botschaften seiner Helfer. Am 16. Juli wurden alle um zwölf Uhr nachts geweckt. Dr. Botkin folgte ihnen in den Keller, und hier wurde er in der Nacht vom 16. auf den 17. Juli mit den anderen erschossen. ... Gleb und Tatjana Botkin hielten sich nach der Ermordung ihres Vaters lange in einem Kloster im Ural auf; beide flüchteten unter falschem Namen und Paß über Wladiwostok nach Amerika"[1]. So war Rußland in der Familie Wegners ständig gegenwärtig. Wegner erinnert sich: "Wie gut erinnere ich mich aus meiner Kindheit des großen Samowars auf dem Büfett meiner Großmutter, eines Erbstücks aus jener Zeit (als sie in Rußland lebte), der mit seinem blankgeputzten Messingbauch durch das Eßzimmer wie eine Sonne glänzte. Dampfend wurde er auf den Tisch gesetzt, wenn Viktor Kryloff, der russische Vetter meines Großvaters, uns in unserem Hause in Charlottenburg besuchte, ein bärtiger schöner Mann mit einem zu weichen Gesicht. Er hatte nicht die Kraft des berühmten Fabeldichters, dessen Namen er trägt, er war ein Hofdichter Nikolaus II. und ein Enkelsohn meiner eigenen Urgroßmutter"[2]. Doch,

1. Wegner, Finger S. 64f.
2. Wegner, Finger, S. 12.

trotz all dieser engen familiären Bindungen an Rußland, ist Rußland für Wegner vor allem eine geistige Größe. "Es ist die Erde Tolstois"[1]. "Die tiefsten Eindrücke der Literatur empfing" Wegner "als Knabe durch die russische Dichtung"[2].Wie für viele seiner Zeitgenossen und Schriftstellerkollegen war Wegners religiöses Leitbild der russische Schriftsteller Lev N. Tolstoi[3]. Der Wirkung der religiösen Anschauungen Tolstois auf diejenigen Wegners soll hier anhand der Gebetsthematik nachgegangen werden. Primäre Quelle sind Wegners diesbezüglichen Überlegungen, wie er sie in seinem auf den 8. und 11. Februar 1928 datierten und in Jasnaja Poljana im Hause Tolstois abgefaßten Brief an den Tolstoi-Biographen und Schriftsteller Romain Rolland niedergelegt hat[4].

Wegner ist "ein Kind seiner Zeit". Geprägt durch die Industrialisierung und der ihr folgenden sozialen Entwurzelung brachte diese Zeit eine Krise des Bewußtseins - auch des religiösen - mit sich. "Der emotionale Haushalt des durchschnittlichen Traditionschristen war im späteren 19. Jahrhundert infolge rationalistischer Prädominanz, verstärkt noch durch tiefgreifende Veränderungen der Welt..., erheblich gestört. Das bislang sichere 'christliche Weltheim' (Karl Barth) wurde aufgehoben"[5]. Gegenbewegungen kennzeichneten die religiöse Zeitlage: Unbehagen am Anspruch der Naturforschung, die theosophische Welle, Okkultismus und Spiritismus. In "Freikirchen, Sekten und Konventikeln fanden die vernachlässigten

---

1. Wegner, Finger, S. 15.
2. Wegner, Finger, S. 15.
3. Vgl. g. Kersten, Gerhart Hauptmann und Lev Nikolajevic Tolstoj, Studien zur Wirkungsgeschichte von L.N. Tolstoj in Deutschland 1885-1910, Wiesbaden 1966.
4. A.T. Wegner, Finger, S. 303-306 und 315-318.
5. W. Rothe, Der Expressionismus, Frankfurt 1977, S. 40.

Seelenkräfte einen oftmals dubiosen Ersatz für den verlorenen positiven christlichen Glauben"[1]. Die Krise bildete sich im geistigen Bewußtsein als ein Auseinanderfallen der ambivalenten Kräfte der Wirklichkeitserfahrung ab und fand Eingang in alle Bereiche des geistigen Lebens, einschließlich der Theologie und des in der Literatur bestimmenden Expressionismus[2], dem auch Armin T. Wegner sich zugehörig wußte[3].

Geboren wurde Wegner am 16. Oktober 1886 in Elberfeld, 1902 wurde er in Düsseldorf konfirmiert und 1908 erlangte er das Abitur im schlesischen Striegau. Seit 1909 studierte er Jura in Berlin, Zürich und Breslau und promovierte 1913/14 an der Universität Breslau mit einer Arbeit über das Streikrecht[4]. Den ersten Weltkrieg verbrachte er als Sanitäter in Polen und der Türkei. 1936 emigrierte er nach seiner Entlassung aus dem Konzentrationslager Bürgermoor über England nach Italien und starb dort am 17. Mai 1978.

Der Dualismus expressionistischer Bewußtseinsäußerungen prägt auch Wegners Äußerungen zur Religion. Atheismus und mystische Frömmigkeit stehen einander gegenüber[5]. Der Befund zur Gebetsthematik mag das verdeutlichen.

Zunächst nimmt Wegner einfach auf, was seine jeweilige Umwelt ihm an Gebetssitten zur Anschauung bietet: "Rosenkranzgebete[6], Beter in Kapellen[7], Bittgebe-

---

1. Rothe, S. 41.
2. Rothe, S. 30-147.
3. Vgl. Nickisch, Wegner, S. 60-79.
4. A.T. Wegner, Der Streik im Strafrecht, Melle 1914 (Breslau, Jur.Diss.v.17.2.1914).
5. Vgl. Nickisch, Wegner, S. 178.
6. A.T. Wegner, Odyssee der Seele, Wuppertal 1976 (Hrsg. R. Steckel) S. 51.
7. A.T. Wegner, Odyssee, S. 46.

te[1], rituelle Gebete bei Geburten[2], Bethäuser[3], Gebetsprozessionen[4]. Besonders das Gebet im Kontext des Islam registriert er aufmerksam: das Freitagsgebet[5], den Ruf zum Gebet vom Minarett[6], den Vorbeter[7], die Gebetssitten der Nomaden in der Wüste[8] ebenso wie die der Frommen in der Moschee[9].

Aber bereits in der Wiedergabe der Gebetsfrömmigkeit seiner Umwelt offenbart sich Wegner deren Ambivalenz: Einerseits erscheint ihm Beten als "Inbrunst und Hingabe aus der Tiefe" der Herzen[10], ist es ein Akt des Vertrauens[11] und gelten "nur die Worte" als "wahr", die "als Gebet... erklingen"[12], andererseits wird Beten von ihm wahrgenommen als kopfloses Stammeln[13] und Plärren[14] "wie wenn ein Wolf nach frischem Fressen bellt"[15]. Die Abwertung eines Teils der Gebetspraxis gründet in der fehlenden Übereinstimmung des Gebets mit dem Leben:

---

1. Wegner, Fällst, S. 60.
2. Wegner, Fällst, S. 56.
3. Wegner, Odyssee, S. 120; Wegner, Fällst, S. 59.
4. Wegner, Odyssee, S. 58; Wegner, Fällst, S. 60.
5. Wegner, Odyssee, S. 160.
6. Wegner, Odyssee, S. 95.
7. Wegner, Fällst, S. 54.
8. Wegner, Odyssee, S. 358.
9. Wegner, Odyssee, S. 151.
10. Wegner, Odyssee, S. 152.
11. Wegner, Odyssee, S. 151.
12. Wegner, Odyssee, S. 382.
13. Wegner, Fällst, S. 33.
14. Wegner, Fällst, S. 81.
15. Wegner, Fällst, S. 21.

"Die eine Hand würgt, die andere betet"[1]. Die Geistlichen vertiefen diese Kluft durch Verrat: "Die das Wort der Liebe predigten, haben es verraten"[2].

Das Wesen des Gebetes aber bliebt vom inhaltlichen Mißbrauch unberührt. Gebet ist so das verzweiflungsvolle Rufen der Kreatur in seiner Todesqual:

> "Bis das Herz sich kramft, bis der Himmel verweht,
> Wenn mit zuckenden Maul aus besudelten Stricken
> Die sterbenden Tiere ihr letztes Gebet,
> Ihre qualvoll rufenden Blicke schicken"[3].

Das Gegenüber des auf die Tiefe der Regung reduzierten Gebetes wird ein offenes Problem:

> "...die Stimme des Vorbeters klingt, von tiefem Schweigen unterbrochen, durch den Raum. Einen Augenblick denke ich, von einem Schwindel der Gefühle erfaßt: Gott, wo bist du? So schlafe ich ein und erwache erst, als das Bethaus leer ist, und wie zur Antwort singt eine grenzenlose Öde durch den Raum"[4].

Gottes Abwesenheit wird spürbar als Einöde zwischen den Menschen[5], Gott ist dem Gebet unzugänglich[6], er antwortet nicht: "Sprich... Allein, du schweigst..."[7].

Dem statisch in die Metaphysik entrückten Gott steht der im Erleben physisch zu fühlende gegenüber: "So

---

1. Wegner, Odyssee, S. 335.
2. Wegner, Odyssee, S. 206.
3. Wegner, Odyssee, S. 30.
4. Wegner, Fällst, S. 54.
5. Wegner, Odyssee, S. 357.
6. Wegner, Odyssee, S. 323.
7. Wegner, Odyssee, S. 381.

fühlen wir Gott in unserer Zehe"[1]. Er ist das Geheimnis des Lebensweges und das Beschreiten dieses Weges ist Gebet:

> "Doch tausend Füße, wandelnd im Gebete,
> sie drücken in den Staub sein Mosaik"[2];

und auf sich selbst angewandt:

> "...bis im Sand meiner Schritte dürres Gebet verklingt"[3].

Wegner selbst hat nun darauf hingeweisen, daß die einzige Phase seines Lebens, in der er das Gebet förmlich praktizierte, auf die Lektüre Tolstois zurückzuführen sei. Der Impuls ging von Tolstois "Beichte" aus, die Wegner im Alter von fünfzehn Jahren las: "Kein Buch hat auf mich jemals wieder einen solchen Eindruck gemacht! Ich entsinne mich seiner Worte so gut, daß ich sie noch heute auswendig weiß!"[4] Der Fünfzehnjährige versuchte, der Umkehr Tolstois zum Glauben zu folgen: "Mit diesem Tage fing für mich ein anderes Leben an, ich begann zu beten, demütig bat ich die Eltern für alles um Vergebung, ich ging zum Abendmahl, ja, ich fastete sogar"[5]. Drei Gründe werden Wegner späterhin für das Erlöschen dieses Impulses bewußt. Sein sich auf Ritus und Imitation aufbauender Nachvollzug des Glaubens vermochte nicht, die geistige Herausforderung der "philosophischen Schriften" anzunehmen. Wegner "hörte auf zu beten", "glaubte an nichts mehr" und "stand vor einer entzauberten

---

1. Wegner, Fällst, S. 96.
2. A.T. Wegner, Die Straße mit den tausend Zielen, Dresden 1924 (Reprint Nendeln 1973), S. 41.
3. Wegner, Fällst, S. 75.
4. Wegner, Finger, S. 304.
5. dto.

Welt"[1]. Zudem begriff Wegner - der Leibfeindlichkeit Tolstois entgegengesetzt[2] - "daß in der natürlichen Bejahung der sinnlichen Lust die höchste Kraft unseres Lebens liegt"[3]. Und schließlich erkannte Wegner, "daß jeder sein eigenes Denken erleben muß, wie er sein eigenes Leben lebt, und daß niemand es ihm abnehmen kann"[4].

Dennoch blieb Wegner Tolstoi noch in zwei späteren Lebensphasen verhaftet. Unter dem Eindruck des tolstoischen Lebenswandels verließ Wegner 1904 für ein halbes Jahr die Schule, "um Bauer zu werden"[5]. Nach dem Erleben der Grausamkeiten des Ersten Weltkrieges sodann schien sich ihm keine andere Lehre mehr als haltbar zu erweisen als die aus der tolstoischen Auslegung der Bergpredigt übernommene "der Duldsamkeit und des Nichtwiderstehens"[6].

Welcher Art nun war der Impuls, den Tolstoi in seiner "Beichte" zum Beten gab?

Zu den Ausgangspunkten des Werkes gehört der Zweifel am Gebet: "Mir hat einmal S., ein kluger und wahrhaftiger Mensch, erzählt, wie er aufgehört hat zu glauben. Er war schon sechsundzwanzig Jahre alt, als er einmal in einem Nachtquartier während einer Jagd nach alter Kindheitsgewohnheit abends zum Gebet niederkniete. Sein älterer Bruder, der mit ihm auf der Jagd war, lag ausgestreckt auf dem Heu und sah ihm zu. Als S. fertig war und sich niederlegen wollte, sagte sein Bruder zu ihm: 'Du machst also immer noch die Sache?' Weiter sprachen sie kein Wort miteinander. Und von diesem Tag

---

1. Wegner, Finger, S. 305.
2. Vgl. M. Doerne, Tolstoj und Dostojewskij, Göttingen 1969, S. 57-59.
3. Wegner, Finger, S. 304.
4. Wegner, Finger, S. 305.
5. dto.
6. dto.

an hörte S. auf zu beten und die Kirche zu besuchen. Und nun sind es dreißig Jahre her, daß er nicht betet, nicht das Abendmahl nimmt und nicht die Kirche besucht. Und nicht etwa, weil er die Überzeugung seines Bruders gekannt und sie sich zu eigen gemacht hatte, nicht etwa, weil er in seiner Seele zu einem bestimmten Entschluß gekommen war, sondern nur, weil das Wort, das der Bruder gesprochen, gleichsam wie ein Fingerstoß an eine Wand war, die durch die eigene Schwere zum Fallen geneigt war; das Wort war nur ein Hinweis darauf gewesen, daß dort, wo, nach seiner Meinung, der Glaube in ihm wohnte, schon längst ein leerer Raum gewesen war, und daß daher die Worte, die er flüstert, die Bekreuzigungen, die Kniebeugungen während des Gebets völlig sinnlose Handlungen seien. Er hatte ihre Sinnlosigkeit erkannt und konnte sie nun nicht mehr ausüben"[1].

Das Erlebnis einer Hinrichtung in Paris und das Sterben seines Bruders stellten Tolstoi vor die Sinnlosigkeit und das Nichts. "Ein Entsetzen packte mich, und ich begann zu dem zu beten, den ich suchte, und bat, daß er mir helfe. Und je mehr ich betete, desto deutlicher wurde mir, daß er mich nicht hört, daß es niemanden gibt, an den man sich wenden könnte. Mein Herz war voll Verzweiflung darüber, daß es keinen, keinen Gott gebe und ich sprach: 'Herr, erbarme dich meiner, errette mich, Herr, belehre mich, mein Gott!' Aber niemand erbarmte sich meiner, und ich fühlte, daß mein Leben still steht"[2]. Doch da wird Tolstoi bewußt, daß es die schlichte Annahme ist, daß Gott sei, die die Hinffälligkeit oder Wirksamkeit Gottes im menschlichen Leben bewirkt: "Ich brauche ihn nur zu vergessen, nicht an ihn zu glauben, und das Leben schwand. ... Ich lebe doch, wirklich lebe ich doch nur dann, wenn ich ihn fühle und ihn suche. Warum also suche ich noch? rief eine Stimme in meinem Innern. Er ist also. Er ist das, ohne das man

---

1. L.N. Tolstoi, Meine Beichte (Übs. R. Löwenfeld), Düsseldorf 1978, S. 15f.

2. Tolstoi, Beichte, S. 101f.

nicht leben kann. Gott wissen und leben ist ein und dasselbe. Gott ist das Leben. Lebe, indem du Gott suchst, dann gibt es kein Leben ohne Gott"[1]. Die Korrektur seiner Einstellung bringt Tolstoi erneut zum Gebet zurück. Zunächst helfen ihm Kirchenbesuch, Gebet, Fasten und Abendmahl. Vernunft und Verstehen dienten der Erklärung dieser Riten[2]. Im Nachvollzug der rituellen Gebete und der Beichte schien ihm "der Sinn des Lebens" aufzugehen[3]. Trotz intellektueller Vorbehalte betet Tolstoi beständig, denn: "Jedes Gebet ist ein geistiges Ingemeinschafttreten mit Gott"[4]. Es finden sich unablässig Stoßgebete in Tolstois Tagebüchern[5]. Aus der Tradition übernimmt Tolstoi das Herzensgebet ("Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner!")[6]. Im Nachvollzug der Gebetsvorschriften der Väter (zu denen auch Makarios gehörte) war es ihm ein freudiges Gefühl, mit deren Demut zu verschmelzen[7]. "Das tägliche Hersagen der Gebete mit Kniebeugungen" schließlich geschah bei Tolstoi als ein Opfer "im Dienst des Guten"[8]. Das Gebet muß der Mensch "benutzen zur größeren und größeren Aufklärung seines Bewußtseins, weil sich nur in diesen Minuten unsere Vorwärtsbewegung vollzieht und die Annäherung an Gott. - Dies ist das Gebet, das den Menschen von der

---

1. Tolstoi, Beichte, S. 104.
2. Tolstoi, Beichte, S. 112-114.
3. Tolstoi, Beichte, S. 116.
4. Zitiert nach R. Quiskamp, Der Gottesbegriff bei Tolstoy, Emsdetten 1937, S. 122.
5. Vgl. Doerne, S. 65f.
6. Vgl. M. Tamcke, Historie und literarische Fiktion russischer Mönchsgestalten anhand von Tolstojs "Vater Sergius" (i.Dr.).
7. Tolstoi, Beichte, S. 116.
8. Tolstoi, Beichte, S. 113.

niederen Stufe des Lebens zu der höheren emporhebt; vom Tiere zum Menschen und vom Menschen zu Gott"[1].

Maßstab für den Inhalt der Gebete ist das biblische Liebesgebot, so daß Gebete in den Kirchen "für den Erfolg unserer Waffen" auf diesem Hintergrund verurteilt werden[2]. Als Ziel des Gebetes erscheint Tolstoi, sich "mit dem allumfassenden Wesen" Gottes zu "vereinen" und "allem Irdischen entrückt" zu sein[3]. Es ist das Gebet, "wodurch der Mensch in seinen besten Minuten, indem er von allem irdischen sich loslöst, in sich das Bewußtsein Gottes und sein Verhältnis zu ihm bis zur höchsten Klarheit wachruft"[4].

Tolstoi erfühlte auf dem Weg der Nachahmung traditioneller Gebetsgebärden die darin eingestifteten Stimmungen. Bei dem Versuch, durch ein Erfragen des Gehalts in den Sinn des Ritus einzudringen, stieß er ins Leere und mußte sich mit unzulänglichen Erklärungen behelfen[5]. Er betete gegen die Zweifel seiner Vernunft an. So "demütigte ich meine Vernunft und fügte mich der Überlieferung"[6]. Tragender Grund war für ihn die Überlieferung des einfachen Volkes und die Heiligenlegenden[7], während er mit der Lehrtradition der Kirche immer mehr in Konflikt geriet[8]. Durch den Nachvollzug des Ritus

---

1. Zitiert nach Quiskamp, S. 123 (Tolstoi, Christliche Lehre, Berlin o.J., S. 118).
2. Tolstoi, Beichte, S. 125.
3. Zitiert nach K. Holl, Tolstoi nach seinen Tagebüchern, in: K. Holl, Gesammelte Aufsätze Bd. 2 (Der Osten), Tübingen 1928, S. 433-449, dort: S. 438f.
4. Zitiert nach Quiskamp, S. 123 (Tolstoi, Christliche Lehre, Berlin o.J., S. 116f).
5. Tolstoi, Beichte, S. 112-114.
6. Tolstoi, Beichte, S. 113.
7. Tolstoi, Beichte, S. 118.
8. Tolstoi, Beichte, S. 118-125.

erlangte er innere Sammlung, Demut und Geborgenheit. Im Schutz dieser Geborgenheit entstand eine innerliche Frömmigkeit, die zu einer Verinnerlichung des Gebetes neigte und eine innerlich abgeschiedene Provinz als Fluchtpunkt schuf, der nicht mehr mit der neuen Gottes- und Glaubenserkenntnis in Übereinstimmung zu bringen war[1]. Dieser Teilaspekt der tolstoischen Gebetspraxis blieb im Kontext seines Lebens ein beziehungsloses Fragment. Mit Karl Holl ist dabei für Tolstoi festzustellen, daß es für ihn "bei jener ganz allgemein gehaltenen mystischen Frömmigkeit, die nur in auffälligen Augenblicken sich ergibt und im Zerfließen in das Unendliche endigt"[2] blieb. Ebensowenig wurden die Stoßgebete zu einem integrierenden Bestandteil des tolstoischen Glaubens. Sie blieben instinktive Akte in bestimmten Stimmungen mit dem Ziel, von der Daseinsangst zu befreien. Dem Gebet bei Tolstoi mangelt es nicht zuletzt deshalb an Integrationskraft, weil es zwar das Handeln begleitete und vom Gefühl belebt wurde, aber nicht für selbstkritische Reflexion Raum ließ. Doch umfaßte Tolstois ständige Gebetspraxis selbst seine Glaubenszweifel: "Alle gequälte Gottes-Reflexion der Kirche mitsamt den grimmigen Ausfällen gegen den unter dem Namen Gottes getriebenen Volks- und Selbstbetrug bleibt umgriffen von einem beständigen Leben im Gebet"[3]; Tolstoi hat einen Gott, zu dem er betet" (Doerne)[4].

Eben dies hatte Wegner nicht. Sein Gottesbild war bestimmt von einem Gott, der dem Gebet unzugänglich war. Beten blieb für ihn eine menschliche Äußerung, der keine Antwort widerfuhr. Wegner war von Tolstoi zum Gebet bewegt worden, ohne selbst einen eigenen Antrieb

---

1. Exemplifiziert in Tolstois "Iermonach Iliodor" von 1909 und im "Otec Sergij" von 1898 (vgl. dazu Tamcke, Mönchsgestalten).
2. Holl, S. 446.
3. Doerne, S. 65.
4. dto.

zum Gebet sich bewußt gemacht zu haben. Von Tolstois suchendem Gebet wurde er inspiriert in einer Situation, in der er "über den Sinn der Welt nachdachte"[1]. "Über", das heißt nicht aus existentieller Betroffenheit kommend. Tolstoi war unmittelbar durch seine konkrete Lebenssituation subjektiv radikal vor die Frage des Lebenssinns gestellt worden, den jugendlichen Wegner bewegten spekulativ globale Sinnfragen im Hinblick auf die "Welt". Nach Tolstoi ließ sich die Sinnfrage nicht spekulativ beantworten, sondern nur als angenommene Wahrheit im Leben erproben. So steht der im Wortlaut bei beiden beinahe identische Vollzug des kirchlichen Ritus für Tolstoi auf dem Weg seiner mühsam wachsenden Identitätsfindung und für Wegner auf dem Weg zum Identitätsverlust, die Krise folgte erst dem Scheitern der Imitation[2]. Als dem religiösen Impetus der Nachfolge die Kraft durch rationale Zweifel genommen war, blieb nur der ethische Impuls Tolstois wirksam und wurde radikalisiert. "Einst haben wir das Himmelreich auf Erden verkündet. Gott starb. Nun aber begründen wir auf Erden das Reich des Menschen ... In uns sind die Götter, die wir lieben. ... Wir haben Gott vom Himmel auf die Erde gestellt. Wir glauben, daß die Söhne nicht ihren Vätern gleichen und die Enkel der Söhne besser sind als ihre Väter. Heiland: Mensch. Wir wissen, daß du vom Tiere gekommen bist, gezeugt vom Samen des Mannes, aufgewachsen im Leibe der Mutter. Wir glauben, daß du geschaffen wurdest, die Erde zum Hause der Schönheit und Freude zu machen. Wir glauben an die irdische Vollendung"[3]. Verabsolutierung menschlicher Leistung, Selbstvergottung des Menschen, Identifizierung vorfindlichen Fortschrittes mit dem Fortschreiten des Reiches Gottes und Identifizierung menschlicher Möglichkeiten mit den göttlichen Möglichkeiten charakterisieren diesen

---

1. Wegner, Finger, S. 304.
2. Tolstoi, Beichte, S. 109, und Wegner, Finger, S. 304.
3. Wegner, Odyssee, S. 206f.

den Glauben an den Menschen und seine Solidarität betonenden Text. War das Gegenübersein Gottes für Tolstoi durch die im Gebet intendierte Geborgenheit in Gott weitgehend verdrängt worden[1], so fiel es für Wegner mit dem Erlöschen des aktiven Gebets fort. Was blieb, war der Mensch. Der wurde nun religiös überhöht.

Die Russische Revolution wurde so der Religion verglichen, der tote Lenin dem "toten Christus"[2]. Der Pazifist Tolstoi, der die Gewalt nicht hatte hindern können, wurde gleichgestellt dem Revolutionär Lenin, der "aus Liebe" meint, töten zu müssen: "Zwischen Tolstoi und Lenin ... besteht gar kein Unterschied"[3]. Es käme "einzig und allein auf den Grad der Inbrunst, Wahrheit und Aufopferung, mit dem der einzelne sich an das Leben" hingäbe, an, wenn er "es nur mit der nötigen Aufrichtigkeit und Unbedingtheit" täte[4]. Eben die Attribute, die die Reinheit des Gebetes bezeichneten, erschienen nun wieder. Und tatsächlich fragte sich Wegner, ob hier nicht eine Parallele vorliege:

> "Wenn Tolstoi sagt:
> obwohl ich mit dem Verstande nicht begreife,
> warum ich bete,
> so werde ich, wie von einer höheren Stimme gerufen, es dennoch zu tun.
> Und wenn ich selber zu der Erkenntnis komme:
> obwohl mein Verstand mir sagt,
> es kann niemals auf die Dauer nützlich sein, die Handlungen der Gewalt durch eine noch so selbstlos gedachte Tat zu unterstützen,
> so werde ich dennoch der inneren Stimme folgen, die mich ruft, den hohen Willen der Gemeinschaft zu erfüllen

---

1. Quiskamp, S. 118-121.
2. Wegner, Finger, S. 29.
3. Wegner, Finger, S. 315.
4. Wegner, Finger, S. 316.

- ist das nicht im Grunde das gleiche?"[1]

Die Frage Wegners zeigt, welche Folgen die religiöse Entwurzelung hatte. Tolstois höhere Stimme war Gott. Sie war höher, weil sie als das Gegenübersein und die Andersartigkeit Gottes trotz aller Vereinigungsbestrebungen nicht einfach im Menschen aufging. Darin wird ein Ernstnehmen der christlichen Botschaft deutlich, nach der Gott durch die Liebe der Menschen in die Wirklichkeit eingeht, darin aber nicht aufgeht. Dagegen vertrat Wegner eine Identität von Gebet und Leben, von Gott und Mensch. Die höhere Stimme wurde zu inneren Stimme. Diese innere Stimme aber rief nicht - wie bei Tolstoi - zur Annahme des Sozialwillens. Dieser Wille wurde erhöht zum "hohen Willen der Gemeinschaft". An die Stelle der tolstoischen Entrückung von der Welt im Gebet trat die totale Hingabe an die Welt, die den Ort des Menschen als des Gott gegenüber immer sich im Unrecht befindlichen aufgab und den Ort Gottes für den Menschen beanspruchte.

So tritt an die Stelle des nach Sinn fragenden "Warum" bei Tolstoi das den ethischen Konflikt befördernde Wissen "Es kann niemals". Eben damit aber zerfällt die Parallele. Der persönlichen Frage Tolstois, die aus subjektiver Betroffenheit entstand, steht der Wunsch Wegners gegenüber, die persönlich erkannte Verantwortung durch den Willen der Gemeinschaft zu ersetzen.

Nicht zufällig hieß das Wegner so beeindruckende Buch Tolstois, das ihm zum Gebet geführt hatte, "Beichte". Tolstoi hatte Beichte und Gebet darin in engen Zusammenhang gesetzt[2]. Für ihn war das Gebet zugleich eine Waffe im Kampf gegen die Sünde: "Es liegt nicht in der Macht des Menschen, sich von der Sünde zu befreien, die im Laufe vieler Jahre Gewohnheit angenommen hat, es liegt aber völlig in der Macht des Menschen, keine Handlungen zu vollziehen, die zur Sünde hinführen, die

---

1. Wegner, Finger, S. 315.
2. Tolstoi, Beichte, S. 116.

Verlockungen der Sünde zu vermindern, sich in die Unmöglichkeit zu versetzen, eine Sünde zu begehen, die Hand abzuhauen und das Auge auszureißen, die ihn ärgern. Um dieses jeden Tag und jede Stunde zu tun, um imstande zu sein, dies zu tun, dazu bedarf es des stündlichen Gebetes"[1].

Beichte setzt Selbsterkenntnis und Erkenntnis der eigenen Verantwortung des Beichtenden voraus. Wegner war daran durch seine Gebundenheit an die sozialen und globalen Probleme gehindert worden. Später tritt bei ihm an die Stelle des "hohen Willens der Gemeinschaft" das "All" und das Schicksal[2]. Die mangelnde Selbsterkenntnis führt Wegner zum Verlust seiner selbst: "Ich verlor mich vor mir selber"[3]. Erst im Scheitern erwächst die Erkenntnis: "Mit einem Herzen voll Angst, ohne den anderen helfen zu können, mit Gier und List am Leben zu bleiben, ohnmächtig - ist das nicht die bitterste Strafe"[4].

Doch die religiöse Überhöhung sozialer Revolution offenbart Rudimente eines sich dem Glauben an den Menschen widersetzenden Glaubens: so verteidigte Wegner seine religiösen Ausdrücke gegen seine kommunistischen Gesprächspartner und hält trotz ihres Einspruchs an der ethischen Bedeutung Jesu fest[5]. Zudem sieht er sich im Gespräch mit dem Tolstojaner Certkov nicht in der Lage, die Existenz "eines höheren Wesens" zu bestreiten[6].

Mystische Einheit war das Ziel des Betens bei Tolstoi, die Gespaltenheit in Verstand und Gefühl, Denken und Leben hingegen war der Grund für die praktische Un-

---

1. Zitiert nach Quiskamp, S. 124 (Tolstoi, Christliche Lehre, Berlin o.J., S. 121).
2. Vgl. Nickisch, S. 161-171.
3. Wegner, Odyssee, S. 358.
4. Wegner, Odyssee, S. 353.
5. Wegner, Finger, S. 162f und 173.
6. Wegner, Finger, S. 105-107.

möglichkeit des Betens als eines ganzheitlichen Aktes bei Wegner. Beider Gebetsausfassungen weisen somit (im Hinblick auf die jeweils herrschende Theologie) - trotz ihrer Randständigkeit in ihrem kirchlichen Umfeld - auf die jeweilige kirchliche und geographische Herkunft zurück.

Die Lektüre von Tolstois "Beichte" hatte Wegner die Welt des Betens eröffnet. Die Zweifel aber, die vom Gebet umfaßt sein wollen - und das hätte Wegner gerade an Tolstoi lernen können - zerstörten die aktive Fähigkeit zum Gebet. Der Zweifel trennt vom Vollzug, ist zugleich eben auch selbst vom Gebet getrennt. Während der Zweifel sich dann gegen Wegners eigene Identität wandte, blieb die Vorstellung vom Gebet als kreatürliche Unbedingtheit in Verzweiflung, Inbrunst, Aufrichtigkeit und Hingabe. Mit dem Eingeständnis des Scheiterns seines eigenen Lebensweges - den er zuweilen dem vom Gebet umfaßten Tolstois vergleicht - erwächst so ein mit dem Lebensvollzug unverbundenes Bewußtsein (gleichsam in einer geistigen Provinz unter und gegen die eigene Lebensweise) für die Wahrheit des Gebetes, dessen Wirklichkeit dem Dichter zwar verschlossen blieb, seinen Lesern aber gleichwohl erschlossen werden kann. Indem der Theologe sich um solche Erschließung bemüht, wahrt er sein legitimes Interesse an der Sache des Gebetes, ohne die künstlerische Eigenart der Spiegelung verneinen zu müssen. So führt die Spiegelung oder Brechung des Gegenstandes auf diesen selbst zurück und vor dem Leser steht, was den Literaten bewegte: das Gebet als Gabe und Aufgabe.

INDICES

Schlüssel

thu: Jukka Thurén
sch: Udo Schulze
hes: Otmar Hesse
mar: Jouko Martikainen
kam: Hannu T. Kamppuri
tam: Martin Tamcke, Sabrisho I
kru: Hans-Walter Krumwiede
kvi: Hans-Olof Kvist
bra: Christian Braw
laa: Pentti Laasonen
mag: Inge Mager
eri: Leif Erikson
pih: Juha Pihkala
pia: Juha Pihkala, Anhang
ris: Paavo Rissanen
sim: Anssi Simojoki
tmk: Martin Tamcke, Armin T. Wegner

Bibelställen

Exodus
1-15 thu 27
20,5-6 kvi 116
Deuteronomium
5,9-10 kvi 116
1.Könige
17,1 thu 21
Psalmen
18,3 thu 21
34,10 thu 22
50,19 thu 22
51,3 kvi 107
56,8 thu 12
118,18 thu 22

118,120 thu 22
118,43 thu 23
130,1-4 kvi 107
136,25 kvi 108
142,6 thu 22
144,12.15 pia 2
Jesaja
10 pia 26
30 pia 26
44-45 laa 160
Daniel
7 laa 163
Sacharja
12,10 sim 243
Matthäus
5,3 thu 21
5,8 thu 26
6,33 thu 14
7,7-8 kvi 117
7,11 thu 14
10,13 kru 86
10,14 kru 86
11,12 thu 23
11,25 kru 95
12,28 thu 26
12,30 pia 5
21,22 thu 14
25,31-46 thu 9
Markus
2,17 thu 21
7,21 thu 7
10,47 thu 20
Lukas
10,6 kru 86
11,2-4 thu 11
11,8 thu 13
11,9-13 thu 26
11,13 thu 12
12,31 thu 14
13,24 thu 23

16,16 thu 23
18,1 thu 12
18,1-8 thu 26
18,7 thu 12
18,8 thu 15
Johannes
4,23 thu 22
14,21,23 thu 20
16,24-30 bra 152
17,17 pia 2
Apostelgeschichte
20,36 sim 244
Römer
4,5 thu 1
5,12 pia 13
6,23 pia 13
8 sim 243
8,10 pia 13
8,26 thu 24
1.Korinther
13,12 pia 5
2.Korinther
3,13-15 thu 20
3,17 thu 20
10,3-5 thu 17
Epheser
3,16 thu 19
3,19 pia 1
6 thu 11
6,18 thu 17
Philipper
3,12 thu 25
1.Thessalonicher
4,17 kvi 120,129
5,17 thu 10
5,21 bra 133
1.Johannes
3,2 pia 5
4,8 pia 1
1.Timotheus

2,8	thu 17
Hebräer	
5,7	thu 19
10,23	thu 18,27
Jakobus	
5,17	thu 21
Apokalypse	
5,13	pia 27
14,1	pia 27
14,13	pia 2

Makarios-Symeon-Stellen

Sammlung H

5,357	thu 14
13,270-275	thu 15
44,425-436	thu 12
44,432	thu 14
83,3	thu 16
89,109	thu 16
106,208	thu 14
135,174	thu 17
178,35	thu 23
190,86	thu 20
192,109	thu 13
200,24	thu 11
215	thu 24
248,26	thu 24
249,55-59	thu 21
259,44	thu 15
267	thu 20
272	thu 20
314,52-59	thu 21
319,1	thu 21
320,23-25	thu 21
321,46	thu 13

Sammlung B I

2,8	thu 15
14,22	thu 13
15,7	thu 13
17,5	thu 18
30,18	thu 22
35,1	thu 22
35,3	thu 22
40,11	thu 19
40,13-15	thu 21
42,23	thu 23
55,13	thu 13
56,11	thu 21
57,14-16	thu 21
58,11	thu 13
65	thu 21
101,15-22	thu 24
124,18	thu 22
136	thu 23
137,26	thu 23
153,15-19	thu 20
154,1	thu 13
154,2	thu 13
154,3	thu 13
154,4	thu 18
156,13	thu 23
176,1	thu 14
183,5-7	thu 10
190,8	thu 18
190,15	thu 23
221,7	thu 11
231,24	thu 13
231,27	thu 14
239,21	thu 21
260,1-5	thu 25
261,15	thu 24

Sammlung B II

6,2.18	thu 16
16,27	thu 14
28,9	thu 22
47,6	thu 14
48,15	thu 17
58,32	thu 13
65,17	thu 22
68,3	thu 25
69,6	thu 14
100,16	thu 14
102,4	thu 14
121,21-28	thu 12
121,23-25	thu 13
121,26	thu 13
151,11	thu 10
174,5-7	thu 22
175,7	thu 23
178,3	thu 24
178,6	thu 24
179,13	thu 23
210-212	thu 21

Sammlung C

18,18	thu 14
19,8	thu 14
27,3	thu 19
34,5	thu 23
34,7	thu 22
34,13-15	thu 22
55,5	thu 24
83	thu 19
83,23	thu 13
83,26	thu 13
87	thu 18
88,16	thu 14
89	thu 18

93 thu 18
144,12 thu 21
153,23 thu 21
167,19 thu 22
167,21 thu 20
167,21-26 thu 17

Namen

Achrenius, A. eri 187
Afranus pia 18
Aland, K. kru 101
Alardus, W. pia 30
Alcimus Avitus pia 29
Althaus, P.d.Ä. bra 143, 144,mag 169
Ambrosius pia 16
Anselm v.Canterbury pia 17
Aristoteles pia 24
Arius pia 1
Arndt, F. bra 133
Arndt, Jac. bra 132-142
Arndt, Joh. sim 240
Arnold, G. eri 187
Baker, A. ris 232
Barhebräus mar 47
Barlaam von Kalabrien kam 61
Barth, K. mag 169
Baumstark, A. mar 47,60
Beck, H. mag 169
Beck, J.T. sim 248
Benediktus sch 31
Berthold, H. sch 29
Bethge, E. kru 102,103
Beulay, R. mar 56
Bieber, H. tmk 250
Blum, G.G. mar 35
Bonhoeffer, D. kru 86-100,mag 185
Bornkamm, H. bra 134

Braun, O. mar 47,48,tam 71,74
Braw, C. bra 147
Breuer, D. mag 170
Bruckner, J. laa 159
Bunge, G. mar 51,53,54,55
Bunyan, J. sim 240
Buscher, A. bra 148
Butler, C. bra 149
Chabot, J.-B. mar 51, tam 71,72,75,76,77,78
Clemens Alexandrinus pia 8
Chemnitz, M. sim 248
Cleve, F. eri 186
Cosack, K.J. mag 169
Cyprian pia 4
Delitzsch, F. mag 184
Dionysius Areipagita pia 13
Doerne, M. tmk 261,263
Dörries, H. thu 9,11,13,15,etc., sch 29,33, hes 36,42,44
Eliot, T.S. ris 230
Erikson, L. eri 186
Fabricius, G. pia 18
Faivre, A. bra 134
Fell, E. kru 89
François, E. mag 171
Franz, G. bra 142
Fröhlich, E.M. laa 158,159,160 etc.
Ghisseli, A. kvi 109
Gichtel, J.G. eri 188
Gismondi, H. tam 74
Graf, G. mar 47
Graff, P. mag 170
Grauers, S. laa 159
Gremmels, C. kru 79
Greshat, M. sim 249
Grilmeier, A. hes 38
Grosse, C. mag 169
Guidi, I. tam 74

Guikkaumont, A.	hes 36
Hamm, B.	mag 171
Harms, K.	mag 174,178
Harnack, A.v.	sim 247
Hauschild, W.D.	kru 79,102
Hedberg, F.G.	eri 198
Heino, H.	sim 239
Herrlin, O.	kvi 111
Hesse, O.	hes 37,38
Hitler, A.	kru 90,94
Holl, K.	tmk 262
Huber, W.	kru 89
Inge, W.R.	bra 134
Junghans, H.	kru 81
Kansanaho, E.	laa 166,sim 247
Kersten, G.	tmk 254
Kirschfeldt, J.	laa 158,161
Klostermann, E.	sch 29
Kmosko, M.	hes 38
Koepp, W.	bra 133,134,141
Kremers, H.	kru 102,103
Kroeger, M.	sch 29
Krummacher, F.W.	sim 240
Krumwiede, H.W.	kru 86,87
Kvist, H-O.	kru 79,kvi 121,eri 186
Laasonen, P.	eri 186
Lapide, P.E.	kru 88
Lasius, C.	mag 174
Lillenfeld, F.v.	hes 41,45
Lortz, J.	kru 80
Louvigny, B de	eri 189
Lundström, H.	laa 168
Luther, M.	thu 11,13,14 etc.,kvi 104,105,106 etc. bra 138,139 etc.mag.171,172 etc.sim 238,239 etc.
Makarios/Symeon	thu 10,11,12 etc.,sch 29,30,31 etc., kam 61,62,63 etc.,eri 186,187.188 etc.
Mannermaa, T.	eri 186
Mari-'Amr	mar 47
Martikainen, J.	mar 60

Meyendorff, J. kam 62,66
Müller, C.D.G. tam 72
Murtorinne, E. sim 238
Mustonen, A. eri 190
Nickisch, R.M.G. tmk 250
Nohrborg, A. sim 240
Obermann, H.A. kru 81,bra 142
Otto, Z.B.A. mag 172
Paleario, A. sim 240
Peterson, E. hes 38
Pieper, F. bra 140
Pleijel, H. eri 188
Pohjolan-Pirhonen, H. laa 166,167
Pontoppidan, E. eri 188
Prenter, R. kvi 106,107
Preuss, H. mag 170
Quiskamp, R. tmk 261
Ringnell, L.G. mar 52
Ritschl, A. sim 247,248
Ritschl, O. bra 142
Rittmeyer, J. mag 179
Romanides, J.S. kam 63
Rooney, M. tmk 250
Rothe, W. tmk 254
Ruuth, M. laa 167,168
Ruhback, G. kru 102
Schäfer, P. eri 187
Scher, A. tam 74
Schmidt, M. sim 249
Schnitzer, J. tam 71
Schoepps, H.J. bra 140
Schubart, W. bra 141,142
Schulz, F. mag 171,177
Schwager, H.-J. bra 134
Scriver, C. sim 240
Serke, J. tmk 250
Spener, J.J. kru 101
Spidlik, T. kam 61
Spink, G.S. bra 134

Spuler, B. tam 73
Staats, R. hes 36
Steidle, B. sch 31
Stoeffler, F.C. sim 249
Strothmann, W. thu 9,mar 51,sch30
Suojanen, P. sim 239
Tauler, J. sim 240
Tamcke, M. tmk 251
Ternon, Y. tmk 250
Tholuck, A. bra 133,142
Thurén, J. sch 29
Tiililä, O. sim 240,241
Tillich, P. kru 90
Tödt, H.E. kru 89
Tödt, J. kru 79
Tolstoi, L.N. tmk260 etc.
Ulhegius, O. eri 187
Underhill, E. ris 230,233,234
Vajta, V. kru 81,kvi 105
Walker, C.J. tmk 250
Wallmann, J. kru 80,bra 133
Ware, K.T. hes 38
Weber, E. bra 135
Wegner, A.T. tmk 250 etc.
Weigel, V. bra 135,136,137 etc.
Welti, M.E. sim 240
Wernicke,Rothmaayer, J. tmk 250
Wertelius, G. kvi 107,bra 145
Wigram, W.A. tam 71
Williams, R.D. kam 61
Ylikangas, H. sim 239
Zeller, W. mag 169

Åbo Akademis förlag — Åbo Academy Press
Kaskisgatan 2 C 14, SF-20700 Åbo, Finland
Distribution: Tidningsbokhandeln, PB 33, SF-21601 Pargas